

الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين

تأليف

دكتور محمود رجب

أستاذ مساعد قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٨٦



دار المعارف

للتأشير : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل القاهرة - ج.م.ع.

إهداء

الى استاذى

الدكتور عبد الرحمن بدوى

اعترافا بدوره فى اثراء الفكر العربى

تصدير عام

ما الميتافيزيقا ؟ ، ما منهج الميتافيزيقا ؟ ، هل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة ؟ • تلك هي الأسئلة التي أثارها - صراحة وتفصيلا - كنت ، الذي يعد - بلا جدال - أول من وضع ، مشكلة ايتيانزيقا « موضع الفحص والتساؤل ، فلقد كان الفلاسفة قبل كنت يتفلسفون ويشيدون المذاهب والنظم الميتافيزيقية ، لكن ما من أحد منهم توقف - طويلا - وتساءل عن طبيعة الميتافيزيقا : ماهي؟ وعن منهج الميتافيزيقا : ما هو ؟ ورغم أن الشك في إمكان قيام الميتافيزيقا أمر قديم ، فإن كنت هو أول من صاغ هذا الشك صياغة منهجية صريحة ، اتخذت صورة السؤال التالي : هل من الممكن - على الاطلاق - قيام شيء كالميتافيزيقا ؟

ونفس هذه الأسئلة هي شغل الفلاسفة المعاصرين الشاغل ، وهي تمثل وتجسد اختلافات في المصطلح ووجهة النظر ، تبلغ من الكثرة حدا يصير معه الجدل الذي لاينتهي حول الميتافيزيقا أمرا ليس بالمستغرب • وهذا الجدل يتأرجح بين قطبين من الأحكام والتقويمات المتضاربة أشد التضارب : فأحيانا تلقب الميتافيزيقا بملكة العلوم كلها ، وأحيانا تنبذ وتهجر كما لو كانت امرأة زال جمالها •

ان مشكلة الميتافيزيقا ليست - كما قال كنت - في عدم قدرتها على تحقيق مهمتها على النحو الذي يمكنها من التقدم بخطى ثابتة ، فتلحق بركب العلوم الطبيعية والرياضية ، وإنما هي في عدم وجود تعريف واحد عام للميتافيزيقا يكون في أذهان الذين يناهون باستبقاء الميتافيزيقا والذين يدعون الى استبعادها على السواء ، مما يؤدي الى تناقض الأحكام التي تطلق على الميتافيزيقا وتضاربها •

وما عذا البحث الا محاولة لعرض هذه الكثرة من تعريفات الميتافيزيقا ،
التي تجسد بدوها كثرة من وجهات النظر والمصطلحات . لكن ، كيف نحقق
ذلك ؟ بأى وسيلة نقوسن ؟ انلجا الى التعريفات الواردة في ثنايا مؤلفات
الفلاسفة المعاصرين ، فنجمعها ونرصدها ، بحيث نكون - في النهاية - فكرة
عن الميتافيزيقا عند كل منهم ؟ ، كلا ، فهذه طريقة عقيمة ، تاريخية ، قوامها
« قص ولصق » التعريفات المختلفة ، تمدنا بفكرة « عن » الميتافيزيقا .
وما هذا بواف بمقصودنا . اذن ، كيف نحقق هدف هذا البحث على نحو
ينجينا من الوقوع في أسر تجميع التقريبات التاريخية عن الميتافيزيقا؟ لعل
أفضل طريقة لتحقيق ذلك ، هي أن نمضى مباشرة الى صميم نظرية الفيلسوف
الميتافيزيقية أو وجهة نظره العامة ، كيما نستخلص من خلالها وبواسطتها
فكرته عن الميتافيزيقا أو تعريفه لها . وتلك الطريقة هي التي سوف نتبعها
في هذا البحث ، فمن طريقها لن تظهر بحال فكرة الفيلسوف عن الميتافيزيقا
كما لو كانت « معلقة في الهواء » مجردة ، بل مرتبطة بسياق مذهبه العام ،
تجسدها وجهة نظره العامة ومصطلحاته الفنية .

وبعد ، فقد كان هذا البحث ، في الأصل ، رسالة للماجستير ، قدمت
بإعدادها تحت إشراف الدكتور عبد الرحمن بدوى . وانى لأشكر الدكتور
محمد عبد الهادي أبو ريده والدكتورة نازلي اسماعيل ، على ما أبدياه على
الرسالة ، عند مناقشتها ، من ملاحظات قيمة .

القاهرة : ١٩٦٦

محمود رجب

الفصل الأول

التمهيدى

كنت ومشكلة الميتافيزيقا

- ١ - تفسير ميتافيزيقا كنت ، وتطور فلسفته
- ٢ - النقد والميتافيزيقا
- ٣ - أقسام الميتافيزيقا والميتافيزيقا النقدية
- ٤ - سهو العقل العملى وميتافيزيقا الاخلاق
- ٥ - خلاصة عامة

مؤلفات كنت ، واختصاراتها التي سنفرد إليها في هذا الفصل

- Träume,** Traeume eines Geistersehers, erlaeutert durch Traeume der Metaphysik - **Kant's Saemtliche Werke,** (Hartenstein ed.) Band 11, Leipzig, 1 68.
- P. E.** **The Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics,** eng. tran. by Manthey-Zorn, New York, Appleton-Century-Crofts, inc. 1938.
- Prol.** **Prolégomènes à toute Métaphysique future qui pourra se présenter comme science,** tra. fran. par Gibelin, Paris, Vrin, 1941.
- P. S.** **Premiers Principes métaphysiques de la Sience de la Nature,** tra. fra.n par Gibelin, Paris, Vrin, 1952.
- Preisfrage :** Die Preisfrage : Welches sind die wirklichen Forts chritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat ? **Kant's Saemtliche Werke** (Hartentsein); Band VIII, leipzig, 1868.

كتب كنت يقول : « مقصودى ان اضع سائر الذين يعدون الميتافيزيقا ، مبحثاً جديراً بالدراسة ، بأنه يتحتم عليهم أن يتوقفوا عن عملهم مؤقتاً ، وان يصرفوا النظر عن كل ما صنع حتى الآن ، وان يضعوا أولاً السؤال التالى : هل من الممكن - على الاطلاق - قيام شىء كالميتافيزيقا ؟ (١) » . هذا هو السؤال الأساسى فى فلسفة كنت . وهناك ما يسببه الاجماع بين المفسرين على ذلك . ولكن ، مامقصود كنت من اثاره هذا السؤال ؟ ، هل يستهدف من ورائه تأسيس الميتافيزيقا أم تقويضها ؟ ، أهو سؤال وضع لحساب الميتافيزيقا أم على حسابها ؟ . هنا يختلف المفسرون ، وينقسمون - فى الغالب - قسمين رئيسيين ، كل منهما يأخذ بتفسير لفلسفة كنت يتعارض تمام التعارض مع تفسير الآخر : فأصحاب التفسير الأول ينظرون اليها على أنها أساس للعالم الطبيعى ، وقيمتها تكمن فى استبعادها للميتافيزيقا . أما أصحاب التفسير الثانى فيعدونها خطوة أولى نحو تأسيس ميتافيزيقا جديدة .

والقول بأن كنت هادم للميتافيزيقا ما هو بالتفسير الجديد الذى يقول به الكنتيون الجدد والمناطقة الوضعيون فى عصرنا الحاضر ، وانما هو قول قديم قدم كنت نفسه وخلفائه المباشرين ، فهيجل مثلاً يرى فى مقدمة الطبعة الأولى من كتابه « علم المنطق » (١٨١٢) ان الفلسفة الألمانية قد أصابها تغير جذرى خلال الخمس والعشرين سنة الماضية . ولا شك أنه يشير بذلك الى تأثير الطبعة الثانية من كتاب كنت « نقد العقل الخالص » التى ظهرت سنة ١٧٨٧ . ثم يأخذ على فلسفة كنت أنها قد جعلت الأمة الألمانية تفقد اهتمامها بالميتافيزيقا (٢) . وفى « محاضراته عن تاريخ الفلسفة » يصفها بأنها قطعة

Prolog. pp. 7-8.

(١)

Hegel, Science of logic, eng. tran., vol. I. p. 33.

(٢)

وذاقية (٣) ، وأنها « فلسفة تقوم كلية على « الذهن » وتستبعد « العقل » ، والسبب الذي جعلها ذائعة الصيت ، منتشرة بين الكثيرين ، هو أنها قد حررت الناس من الميتافيزيقا تحريرا تم دفعة واحدة ، وهو سبب سلبي (٤) .

أى لا يتمثل في تقديم شيء إيجابي جديد لهم . بل انه ليطلق على كنت اسم المحطم لكل ميتافيزيقا ، مثله مثل ياكوبى . وعنده أن الفلسفة التي تستبعد الميتافيزيقا ليست فلسفة على الاطلاق (٥) ، كأنها معبد بلا اله ، أو قبة بلا شيخ .

اذن ، القول بأن كنت عدو للميتافيزيقا ومحطم لها ، قول قديم . ولكن ، ما أبعدنا عن الحقيقة ، حتى لو صدر عن فيلسوف عظيم مثل هيغل ، وما أيسر تفنيده ، حتى على قارىء عادى يقبل على فلسفة كنت يذهن خال من أية أفكار سابقة ! ، فالميتافيزيقا كانت شغل كنت الشاغل . تدل على ذلك عدة أمور ، تبلغ في وضوحها مبلغا تدفع معه كل شك في مقصده الحقيقي : منها ما هو بسيط في دلالاته يتمثل في تردد الكلمة نفسها (= ميتافيزيقا) مرات كثيرة في مؤلفاته ، بل وجعلها عنوانا لبعض هذه المؤلفات ، وفي شغله لمنصب استاذ المنطق والميتافيزيقا والقيام بمهامه على أتم وجه . ومنها ما هو عميق في مغزاه ويتجلى فيما يصرح به لأصدقائك ويقرره في كتبه بشأن الميتافيزيقا ، ففي رسالة له الى هرتس Herz يصف - لأول مرة - كتاب « نقد العقل الخالص » بقوله : « انه عمل يتضمن مصادر الميتافيزيقا ومناهجها وحدودها (٦) » ، وعندما أرسل الى مندلسون كتابه « أحلام صاحب رؤى

(٣) Hegel, 'Lectures on the History of philosophy, eng. tran. vol. III. translated by Haldane and Simson, Kegan Paul, London, 1955 p. 327.

Ibid., (٤)

Ibid., p. 477. (٥)

Quoted from F. Paulsen, Kant, eng. tran. by Creighton (٦)

N. Y. Unger publishing co., 1963, p. 241.

كتب هذه الرسالة في ٢١ فبراير سنة ١٧٧٢ .

مفسرة في ضوء احلام الميتافيزيقا ، كتب اليه يقول : « اننى لأبعد ما أكون عن أن أنظر الى الميتافيزيقا على انها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه ، لدرجة اننى مقتنع تماما بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشرى لا يقوم الا عليها ولا يكون الا بها (٧) » . ان كنت لم يبيح عدم هدم الميتافيزيقا ولا استبعادها ، وانما استهدف اصلاحها وحيائها ، والنهوض بها من عثرتها لكي تلحق بركب العلوم الرياضية والطبيعية ، ففي « المدخل الى كل ميتافيزيقا مقبلة نريد أن تكون علما » يقول : « بما أن الطلب على الميتافيزيقا دائم لاينقطع ابدا - ذلك أن مصالح العقل البشرى الكلى ترتبط بها ارتباطا لاينفصم - فيجب أن نعترف بأن اصلاحا شاملا ، أو بالأحرى ميلادا للميتافيزيقا على نحو جديد تماما لم يسبق اليه ، هو أمر لامفر من حدوثه ، بغض النظر عن العقبات التي يمكن أن تعترضه فترة من الزمن (٨) » .

اصلاح الميتافيزيقا اذن هو المقصد الأسنى لفلسفة كنت ، هذا أمر واضح سهل ادراكه . ولكن ان كان ذلك كذلك ، فلماذا يعجز عن ادراكه أصحاب التفسير الأول ؟ ، وما المبرر الذي يجعلهم يزعمون أن كنت هادم للميتافيزيقا ؟ ان السبب يكمن - فيما يقول كولنجوود - في أن كنت أنشأ لأول مرة نوعا من الفلسفة جديدة ، أطلق عليه اسم الفلسفة الترנסندنتالية أو الفلسفة النقدية ، هدفها ان تستخدم تمهيدا للميتافيزيقا ، وأن تحذر الميتافيزيقي من الوقوع في اغاليط المنهج ، وأن تجعله سائرا على الصراط المستقيم . والواقع ان هذه الفلسفة كانت في جوهرها ، أشبه ماتكون بمناهج بحث للميتافيزيقا . ويرى كنت أن في مقدور الفيلسوف - متى سيطر على الفلسفة التمهيديّة واتقنها - أن يعود الى هدفه الأصلي ، لا وهو التأمل الميتافيزيقي ، ومن ثم تستطيع الميتافيزيقا أن تتقدم بنفس الخطى الثابتة التي تتقدم بها الرياضية وعلم الطبيعة .

(٧) كتب هذه الرسالة في ٨ ابريل سنة ١٧٦٦ . Ibid., p. 242.
 (٨) Prof., p. 9.

وعلى هذا ، فلا بد أن توجد في المستقبل - حسب البرنامج الذى وضعه - كنت - فلسفتان متميزتان : أولاهما هى مناهج بحث ، تصور كذت نفسه . أنه قد قدمها الى العالم فى صورة نهائية كاملة . أما الثانية فهى فلسفة أساسية (تأملية) تستطيع - باهتدائها بمناهج البحث هذه - أن تتقدم تقدما لاحد له . وعلى الرغم من أن هذا التقسيم يجذب الانتباه من أول وهلة ، فما لبث أن ظهر أنه تفسير قاصر وغير مقنع ، ذلك أن كتاب « فقد العقل الخالص » قدم مشاكل مناهج البحث على نحو صارت معه شغل الناس الشاغل ، وأثار مناقشات أبعثت ، الى حدما ، هذه المشاكل عن الميتافيزيقا ، وجعلت تلك (أى الميتافيزيقا) تبدل ولفتره من الزمن ، وكأنها موضوع ميت . بل أن كنت نفسه لم تتضح فى ذهنه العالته بين الشئيين ، فهو يرى مرة أن الفلسفة النقدية جزء من الميتافيزيقا ، وفى مرة أخرى يرى أنها تمهيد لها (٩) .

من هنا ينشأ الاختلاف فى تفسير كنت ، فهل يتمثل جوهر فلسفته فى النقد (نقد المعرفة) أم فى نهاية النقد ؟ . بعبارة أخرى ، هل النقد هو البديل عز الميتافيزيقا أو هو التمهيد لميتافيزيقا جديدة ؟ أصحاب التفسير الأول يجدون مغزى فلسفة كنت كامنا فى النقد ، ويهملون الميتافيزيقا الجديدة ، التى لم يتمها ، على الرغم من أنها كانت هدفا أساسيا من أهدافه . أما أصحاب التفسير الثانى فهم - على العكس - يعدون النقد تمهيدا للميتافيزيقا الجديدة ، التى خططها كنت ورسم أبعادها ، تاركا اتمامها لمن يجىء بعده . وانصار هذا التفسير يعدون كنت مدافعا عن الميتافيزيقا ومؤسسا لأركانها . وهذه هى مزية التفسير الثانى ، التى تجعلنا نميل اليه أكثر من ميلنا الى التفسير الأول ، الذى ينكر اهتمام كنت بالميتافيزيقا . وليس معنى هذا أن نقلل من أهمية هذا التفسير ، وخاصة فى جانبه الذى يظهر أهمية محاولة كنت تأسيس العلم الطبيعى ، فالحق أن فلسفته بحر - خاض فيه الكثيرون .

Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, London, Oxford 1933, pp. 20-21. (٩)

ولم ينج منه الا الأقلون - جاءت مياهه من منبعين رئيسيين : العلم الطبيعي. الحديث والأنطولوجيا التقليدية . في هذه الفلسفة نجد دعما لأسس الطبيعة وما بعد الطبيعة على السواء . وهى نظرية في المعرفة أو مبادئ المعرفة ، ونظرية في الوجود معا (١٠) . فكتاب « نقد العقل الخالص » مثلا هو نظرية في المبادئ عندما يتناول المقولات والمبادئ ، وهو أيضا نظرية في الوجود عندما يتناول الطابع الفينومينالى للمكان والزمان والطبيعة ، والطابع الفرمينالى للأنا . ويترر كنت صراحة أنه اكتشف وقدم مذهباً كاملاً وضرورياً للتصورات والمبادئ الرئيسية ، برهن على اكتماله وضرورته في الجزء الأوسط من « نقد العقل الخالص » وهو جزء التحليل الترنسندنتالى . ولعل هذا هو السبب في أن الكنتيين الجدد يفسرون فلسفة كنت على أنها نظرية في المبادئ فحسب . ولكن اكتمال مذهب المبادئ وضرورته لا يتحققان في « نقد العقل الخالص » الا على أساس تحديد أنطولوجى ، أى أن المبادئ عند كنت لاتصدق على الوجود في مجموعه ، وهذا على العكس من ليبنتس الذى يقول بأن المبادئ تتجاوز التمييز الأنطولوجى بين الوجود النومينالى الحقيقى والوجود الفينومينالى الظاهرى : فمبدأ الكل والجزء يصدق على الوجود الحقيقى للذرات. الروحية والوجود - أى المادة - على السواء . أما كنت فالمبادئ عنده لاتصدق الا على الوجود الفينومينالى الظاهرى للطبيعة ، فقانون السببية مثلا لا يصدق الا على الظواهر (١١) . معنى ذلك أن فلسفة كنت تشمل نظرية المبادئ (أو المعرفة) ونظرية الوجود . وكل تفسير يأخذ باحدهما ويتجاهل الأخرى. تفسير ضيق ، واحدى النظرة فالغلطة التى وقع فيها أصحاب التفسير الأول

Martin, G., *Science moderne et ontologie traditionnelle* (١٠)
chez Kant, trad. fran. par Piquet, Paris, P.U.F.
1963, p. 7.

Martin, G., *Metaphysics as Scientia universalis and as* (١١)
Ontologia generalis, in «*The Revelance of Whitehead*», edi.
Leclerc, Allen and Unwin, 1961. pp. 224-225.

أنهم تصوّروا أن البَحْثَ في المبادئ يستلزم عند كنت استبعاد الميتافيزيقا ،
ومادروا أنه ميتافيزيقا أيضا . وهذا ما أدركه كنت نفسه ، فقد أورد تعريفات
للميتافيزيقا – سنوردها بدورنا بعد قليل – تدل على ذلك ، وما هذا بالشيء
الجديد ؛ فالميتافيزيقا كانت عند أرسطو بحثا في المبادئ الى جانب كونها
بحثا في الوجود بما هو موجود .

بدأ كنت – كما هو معروف – من فلسفة ليبنتس وفولف . ويقسم
تفكيره ، عادة ، الى مرحلتين : مرحلة ما قبل النقد ومرحلة ما بعد النقد (١٢) .
والنقطة الفاصلة بين المرحلتين ، اى بداية المرحلة النقدية ، هي « رسالة
١٧٧٠ » عن « صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول » وهذا التقسيم
يقوم على اساس اعتراف كنت الصريح بأن نظرية هيوم التجريبية ، وخاصة
فكرته عن العلة والمعلول ، هي التي أيقظته من سباته الدجماطيقى (١٣) .
وقد يبدو لأول وهلة أن كنت يقصد بذلك أنه قد تخلص تماما من الميتافيزيقا ،
واتجه نحو الأخذ بنظرية تجريبية في المعرفة . والواقع أن هذا لا يصور موقف
كنت تصويرا صحيحا نقيقا ، لأن مرحلة ما قبل النقد نستطيع أن نتبين فيها
فترتين متميزتين : اولهما تشمل المؤلفات التي كتبها في النصف الثاني من
الخمسينات ، وكان اهتمامه اثناءها منصبا على العلم الطبيعي ، فقد بدأ
يشك في الميتافيزيقا ، ومن ناحية أخرى نجد أن كنت ظل – طول فترة تدريسه
بالجامعة . . يستخدم في محاضراته كتاب باومجارتن Baumgarten عن
« الميتافيزيقا » ، نسا يشرحه ويعلق عليه . وهذا يدل على أن كنت لم
يتخل كلية عن ميتافيزيقا فولف ، او عن الميتافيزيقا عامة ، ابتداء من مؤلفاته
في الخمسينات الى محاضراته في التسعينات . وكانت نظرية فولف تهدف الى
اعطاء التجربة طابعا تصوريا ، وقد تطورت على ايدي اتباعه الى الخد الذي
بصارت معه نزعة منطقية متطرفة . هذه الفلسفة هي التي سادت المانيا كلها

Paulsen, op. cit., p. 75 f.

(١٢)

Prolog. p. 10.

(١٣)

خلال طفولة كنت ، أى من سنة ١٧٢٠ الى سنة ١٧٣٠ . ولكن نظرا لنزعناها للصورية العقيمة ، فسرعان ما أصابها الانحلال ، وفسحت الطريق لنزعة أخرى واقعية أتى بها كرزويوس Crusius . فضلا عن أن نظرية نيوتن العملية - التى هبت رياحها على ألمانيا في بداية سنة ١٧٤٠ - حدثت من الاهتمام بالميتافيزيقا التى تقتصر على توضيح التصورات ، وعجلت من انحلال مدرسة فولف . وسط هذا الجو ، أخذت على عاتقه مهمة انقاذ الميتافيزيقا الألمانية التقليدية من الانحلال الكامل والموات التام ، والعمل على رفعها الى مستوى العلم الطبيعى الذى ورد الى ألمانيا من خارجها . . . من انجترا على وجه الخصوص .

كان كنت في الفترة الأولى من مرحلة ما قبل النقد آخذا بميتافيزيقا فولف معتقنا لها . ولا يدل هذا على طاعة عمياء وتسليم حجاميقي ، وانمسا يعنى أولا دفاعا عن الميتافيزيقا التقليدية ضد النزعتية : التجريبية والواقعية .

لكن كنت تأثر بعد ذلك بالفكر الانجليزي والفرنسي تأثرا عميقا ، وفي نفس الوقت استمر في دراسة كرزويوس . لذلك ، أصبح أشد قربا - عن ذى قبل - الى النزعة الواقعية ، وامتيل الى انكار الميتافيزيقا القديمة ، ونسب الى العلم الطبيعى أهمية أكبر . والكتاب الذى عبر عن هذه الفترة الشكية في مرحلة ما قبل النقد هو كتاب « أحلام صاحب رؤى مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا » (١٧٦٦) ، وهو عبارة عن نقد لتصوف سويدنرج ، وفى هذا الكتاب ينقد كنت الميتافيزيقيين بسخرية لاذعة ، لأنهم يقيمون عوالم فكرية معلقة في الهواء ، لا ترتبط بعالم الواقع . والميتافيزيقي - في نظره - انسان يحلم بعقله ، مثله مثل الروحاني . والمعرفة الميتافيزيقية على وجه العموم ليست بذات نفع عملي . قد يبدو هذا النقد للبعض نقدا متطرفا يفضى الى انكار شامل للميتافيزيقا . والحق أن كنت فقد - في نهاية هذه الفترة الثانية من مرحلة ما قبل النقد - كل ايمان بالمذاهب الميتافيزيقا الشائعة في عصره . والى تدعى البرهنة على كل شيء ، أى انه شك في إمكان قيام الميتافيزيقا

بمعناها القديم ، بوصفها علما قبلياً يفسر الواقع ابتداء من تصورات منطقية .
ولكن ليس معنى شكه في الميتافيزيقا بهذا المعنى أنه قد استبعد كل ميتافيزيقا ،
أو الميتافيزيقا عموماً ، الميتافيزيقا « بوصفها علماً لحدود العقل البشري » (١٤) .
فضلاً عن أن الثبات على حال الشك لم يكن من طبع كنت ، فهذا النوع من
الشك في الميتافيزيقا لم يكن الا مجرد « لحظة سلبية » تجاوزها الى موقف
إيجابي أعلى .

وقد حدث هذا التجاوز بالفعل . فبعد سنوات من التأمل وجد كنت
طريقاً لانقاذ الميتافيزيقا . وهذا هو السبب في أن « رسالة ١٧٧٠ »
نعد نقطة حاسمة في تطور فكره ، وانتقاله الى المرحلة النقدية ، ففي هذه
الرسالة يقسم قوة المعرفة الى حس وذهن : إدراك الظواهر من شأن قوة
الحس ، وإدراك الحقائق ، أو الأشياء في ذاتها ، من اختصاص قو الذهن . ونظر
الى الميتافيزيقا على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة ، موضوعها
المبادئ الأولى للذهن الخالص . وعلى العكس من ليبنتس ، يجد كنت أن ثمت
فرقا كئيفيا بين الحس والذهن . وهذه نقطة مهمة ، استمرت في « نقد العقل
الخالص » . أما التمييز بين الذهن والعقل ، والتمييز بين المقولات والأفكار ،
فلم يوجد كل منهما الا في « نقد العقل الخالص » ، وكذلك الأمر بالنسبة
الى نظرية المعرفة وتأسيس الميتافيزيقا ، فلم يعرضاً عرضاً كاملاً الا في مؤلفه
الأساسي هذا ، الذي ظهر بعد عشر سنوات من ظهور « رسالة ١٧٧٠ » .
خلال هذه المرحلة صار الشك نزعة مألوفة شائعة ، وانتشرت الذرعة
المادية الطبيعية للموسوعيين الفرنسيين على نطاق واسع . والمعروف أن كنت
وصف هذا التيار في تصديره للطبعة الأولى من « نقد العقل الخالص » وان أية
نظرة يلقيها قارئ لا يحمل في ذهنه فكرة سابقة ، لكفيلة بأن تبين له
ان مقصود كنت الحقيقي ، في هذا الكتاب ، لم يكن انكار الميتافيزيقا ولاهدمها ،
وانما هدفه كان دعمها وحفظها ضد ذلك التيار السائد . لقد أراد أن يبينى

من جديد مذهباً ميتافيزيقياً ، بأن يوضح الأسباب والعوامل التي أفضت بالميتافيزيقا القديمة الى الانحلال ، فالميتافيزيقا هي - كما يقول - نزوع طبيعي للعقل البشرى ، هي نزوع بتعلق بطبيعة الانسان (١٥) . ومهمة الفلاسفة أن يجعلوا من هذا النزوع علماً ثابت الأركان . ولقد وصف « نقد العقل الخالص » صراحة بأنه « تمهيد ضروري لتأسيس الميتافيزيقا تأسيساً شاملاً بوصفها علماً (١٦) » . ويقول عنه في موضع آخر : « ان هذه المحاولة التي تهدف الى تغيير المنهج الذى ساد الميتافيزيقا الى الآن تغييراً جذرياً يجعله يتفق والنموذج الذى وضعه علماء الهندسة والطبيعة لعلومهم ، هي التي تمثل بالفعل المقصد الأسمى لهذا النقد للعقل الخالص التأملى (١٧) » . وموضوع « المدخل الى كل ميتافيزيقا مقبلة .. » هو السؤال الأساسى التالى : « كيف يمكن الميتافيزيقا بوصفها علماً ان تكون ممكنة ؟ (١٨) » .

يتألف « نقد العقل الخالص » من جزئين رئيسيين : نظرية المبادئ، ونظرية المنهج . وينقسم الجزء الخاص بنظرية المبادئ قسمين : الاستيعاقا والمنطق . ثم ينقسم بعد ذلك القسم الأخير الى قسمين فرعيين : التحليل والديالكتيك . والاستيعاقا والتحليل هما أساس الرياضه والعلم الطبيعى ، وهما البحث فيهما . أما الميتافيزيقا فهي موضوع الديالكتيك . فاذا عد «نقد العقل الخالص» نظرية للمعرفة ، فالاستيعاقا والتحليل لابد ان ينظر اليهما على انهما جزآن رئيسيان فيه . أما اذا عد - على العكس - بحثاً فى المنهج الميتافيزيقي . فعندئذ تطغى أهمية الديالكتيك على الجزئين الآخرين .

ان جزئى الاستيعاقا والتحليل يهدفان الى تمييز عالم الظاهر من العالم المعقول ، أو عالم الأعيان من عالم الأذهان ، وتوضيح ان معرفتنا العلمية

Prol., p. 157.

(١٥)

C. R., p. 32.

(١٦)

Ibid., p. 52.

(١٧)

Prol., p. 167.

(١٨)

قوامها استخدام تصورات الذهن على العيان المحسوس . وعلى هذا ، فالتجربة تنحصر في نطاق عالم الظاهر . لكن لايعنى هذا ان كنت أنكرو وجود الموجود المعقول ، بل على العكس ، ان القول بأن الموجود المعقول يكمن في الوجود الظاهر ويدعمه ، قول يمثل رأى كنت الثابت . وفي الجزء الخاص بالديالكتيك والذى يتناول الميتافيزيقا ، يميز كنت الفكرة أو تصور العقل الخالص من المقولة أو تصور الذهن الخالص ، ويثبت الاستعمال الصائب والاستعمال الخاطيء للأفكار . فالاستعمال الصائب هو الاستعمال الصاعد أو التنظيمى ، الذى يبدأ من التجربة ويعود الى المبادئ . أما الاستعمال الخاطيء فهو الهايظ أو البنائى ، الذى يبدأ من المبادئ ويتنبدأ بالظواهر . والاستدلالات الديالكتيكية التى تنشأ عن الاستعمال الخاطيء للأفكار ، تبين لنا حدود العقل الخالص في استعماله النظرى . والوظيفة لاجابية للأفكار تتمثل في مسلمات العقل العملى . وفي الجزء الخاص بنظرية المنهج نجد كنت يسلم بالأفكار الثلاثة التقليدية : الله والحرية والخلود بوصفها الموضوعات الرئيسية للميتافيزيقا ، على الرغم من أن مغزاها مقصور على دورها في مجال الاخلاق . لقد أراد كنت - في أول الأمر - بكتابه « نقد العقل الخالص » أن يكون كتابا وحيدا في النقد ، وساسا لكل من علم الطبيعة والأخلاق على السواء . لكنه تبين بالتدرج أنه قاصر ، فأكملة بالنقد الثانى والنقد الثالث وعندما اكتملت هذه الكتب الثلاثة في النقد ، عد « نقد العقل الخالص » أساسا لميتافيزيقا الطبيعية ، و « نقد العقل العملى » أساسا لميتافيزيقا الأخلاق ، أما « نقد الحكم » فهو رابطة بين الاثنين ، ولا يعد أساسا لاية ميتافيزيقا معينة .

وخلال اتمام الكتب الثلاثة في النقد ، أصبح « نقد العقل الخالص » الذى قصد منه أولا أن يكون أساسا - أصبح هو نفته البناء الرئيسى . والخطط ، التى لم تكتمل ، لبناء أعلى من الميتافيزيقا الحقيقية صارت وكأنها مجرد اضافات وملاحق . لقد تغير الهدف من تقديم أسس جديدة للميتافيزيقا الى تقديم أسس لميتافيزيقا جديدة .

لكنت تعريفات كثيرة للميتافيزيقا، ومن بين هذه التعريفات تعريفات تنحو بها نحو نظرية المعرفة ، ففي « أحلام صاحب رؤى » ينعت الميتافيزيقا بأنها « علم حدود العقل البشرى » أكثر منها « معرفة لصفات الأشياء بالعقل (١٩) ». وفي « سؤال الجائزة Preisfrage » : - ما هو التقدم الفعلى الذى احرزته الميتافيزيقا فى ألمانيا منذ أيام ليبنتس وفولف ؟ - يقول « ان الميتافيزيقا ماهى الا مذهب يضم جميع مبادئ معرفة العقل النظرى الخالص خلال التصورات ، أو هى ، باختصار ، مذهب الفلسفة النظرية الخالصه (٢٠) » - ولعل التعريف الذى جاء فى « نقد العقل الخالص » يكون أكثرها ايجازا وشمولا فى نفس الوقت ، اذ يقول ان الميتافيزيقا هى « مذهب العقل الخالص، أى العلم الذى يكشف - على نحو متسق منهجى - مجموع المعرفة الفلسفية (سواء كانت حقيقية أو زائفة) والتي تصدر عن العقل الخالص (٢١) » . ولئن كانت هذه التعريفات تهتم بمنهج الحصول على المعرفة ، فثمت تعريفات أخرى تعنى بموضوعات المعرفة ، ففي « نقد العقل الخالص » يذهب الى « أن الميتافيزيقا هى العلم الذى يقوم وحده بحل المشاكل التى لايمكن تجنبها وهى : وجود الله وحرية الارادة وخلود النفس (٢٢) » . وفى هامش أضيف الى الطبعة الثانية يقول : « ان للميتافيزيقا ثلاث أفكار فقط ، تتخذها موضوعات خاصة لمباحثها ، هى الله والحرية والخلود . . . وما المشاكل الأخرى التى يتناولها هذا العلم الا مجرد وسائل تستخدم لبلوغ هذه الأفكار وتأسيس حقيقتها (٢٣) » ، أى أن هذه الأفكار الثلاث تؤلف الجزء الرئيسى للميتافيزيقا وتمثل غايتها النهائية ، وما الأجزاء الأخرى الا أجزاء ثانوية ووسائل لدرك هذه

Träume, S. 377.

(١٩)

Preisfrage, S. 521.

(٢٠)

O. R. p. 956.

(٢١)

Ibid., p. 46.

(٢٢)

Ibid., p. 325.

(٢٣)

الغاية . وفي « سؤال الجائزة » يعبر كنت عن هذا التعريف الأخير تعبيرا مختلفا فيقول : « ان الميتافيزيقا هي العلم الذي ينتقل من معرفة المحسوس الى معرفة ما فوق المحسوس Uebersinnlichen . كما يدل على ذلك الاسم القديم الذي اطلق على هذا العلم ، أي *meta ta physica* ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة (٢٤) » هنا نجد كنت يستند الى المعنى الاشتقاقي للمصطلح . فيلاحظ ان كلمة « ميتا » في اليونانية تساعد على تحديد معنى الميتافيزيقا ، ذلك ان هذه الكلمة لاتعني ماهو بعد فحسب ، بل هي تعني أيضا ماهو فوق أو وراء ، نكلمه « ما بعد » تدل على تجاوز أو علو أفقى ، أما كلاً « ما وراء » فتسدل على تجاوز رأسى (٢٥) . ولعل هذا هو السبب في أن فلاسفتنا الاسلاميين قد ترجموا المصطلح اليونانى « بما بعد الطبيعة » حيناً ، و « ما وراء الطبيعة » في أحيان أخرى .

لكن القول بأن الميتافيزيقا تهدف الى معرفة الأفكار التى تجاوز نطاق الحس والمحسوس ، وتقع في عالم ما فوق التجربة وما وراء الطبيعة - لايعنى أن كنت يستبعد من مجالها معرفة الأشياء المحسوسة ، بل على العكس ، يرى أن الميتافيزيقا تشمل معرفة هذه الأشياء بوصفها جزءاً تمهيدياً لبلوغ أفكارها الرئيسية ، يقول : « ان الأنطولوجيا (بوصفها جزءاً من الميتافيزيقا) ماهى الا مذهب لجميع تصورات الذهن ولجميع المبادئ طالما ان هذه التصورات والمبادئ تعطى للحس ، وطالما أنها تتعلق بموضوعات يمكن تجربتها . فهى لاتمس ولا تتناول ماهو فوق الحس الذى يعد الغاية النهائية للميتافيزيقا وعلى هذا ، فالأنطولوجيا تنتمى الى الميتافيزيقا ، بوصفها تمهيداً Propädeutik بوصفها مدخلاً أوحديقة أمامية للميتافيزيقا بمعناها الصحيح ويطلق عليها (=على الأنطولوجيا) اسم الفلسفة الترنسندنتالية لأنها تنطوى على سائر شروط

Preisfrage, S. 576.

(٢٤)

Audebert, Ce M. the obstiné : la Métaphysique, dans (٢٥)

«Paut - on se passer de Métaphysique» (ouvrage collectif),

P.U.F., 1954, p. 14.

المعرفة وعناصرها الأولى ، على نحو قبلي *apriori* (٢٦) ، والذي يهمننا في هذا النص أن كنت يرى أن معرفة الأشياء المحسوسة تنتمي الى الميتافيزيقا ، انتماء غير مباشر على الأقل ، بالرغم من أنها لاتكون الغاية الرئيسية للميتافيزيقا . ولعل تفرقة ابن سينا بين موضوعات الميتافيزيقا ومطالبها (٢٧) .

توضح هذا الأمر عند كنت ، فالموجودات التجريبية أو الأشياء المحسوسة التي تبحثها أنطولوجيا كنت تنتمي الى ما يطلق عليه ابن سينا موضوعات الميتافيزيقا . أما الأفكار المجاوزة للحس والمحسوس ، والتي تمثل غاية الميتافيزيقا عند كنت ، فهي تنتمي الى ما يسميه ابن سينا باسم مطالب الميتافيزيقا .

ان التقدم الذي أحرزته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية لدليل بين على أنها علوم ممكنة حقيقة وبالفعل . أما الميتافيزيقا فلم تتقدم ، لأن تاريخها حافل بالتناقض والاختلاف . لذلك انبثق في ذهن كنت السؤال التالي : كيف يمكن الميتافيزيقا أن تكون ممكنة بوصفها علما ؟ هذا هو السؤال الأساسي في فلسفة كنت . لكن هذا السؤال يفترض سؤالاً آخر أسبق منه هو : هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها نزوعاً طبيعياً في الانسان (٢٨) . عن هذا السؤال أجاب كنت بالإيجاب في عدة مواضع من كتبه ، ففي « نقد العقل الخالص » يقول : « على الرغم من أننا ننظر الى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الآن في محاولاتها ، فمعي مع ذلك علم ضروري تماماً لطبيعة العقل البشري (٢٩) » ، ويذهب في موضع آخر من نفس الكتاب الى « أننا مهما وجهنا إليها من انتقادات ، فسوف نعود إليها دائماً كما نعود الى المحبوبة

Preisfrage, S. 520.

(٢٦)

(٢٧) ابن سينا : « الشفاء » ، الالهيات ، الجزء الأول ، تحقيق الأب

فتواتي وسعيد زايد ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٥ ، ٦ .

Paton, *Kan's Metaphysic of Experience*, London, Allen

and Unwin, 1936, V. I. p. 82.

(٢٩)

C. R. n. 54.

الغالبية بعد تحالفاً وهجران ، لأننا مهتمون هاهنا بغايات أساسية ، غايات لا محيص للميتافيزيقا عن أن تشغل بها على الدوام (٣٠) ، ولئن كانت العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ، والمعرفة التجريبية على وجه العموم ، وسائل الغايات عرضية ، - فهي في النهاية - وسائل لغايات ضرورية وأساسية للإنسانية ، ولذلك ، فالميتافيزيقا هي تمام كل ثقافة للعقل (البشرى ٣١) ، وفي « المدخل الى كل ميتافيزيقا » يقرر أن الميتافيزيقا هي « الطفل المدلل لعقلنا (٣٢) » ، وكما أن الانسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس ، فهو لا يقوى على أن يتخلى عن الميتافيزيقا (٣٣) .

لكن القول بأن للانسان نزوعاً طبيعياً نحو الميتافيزيقا ، غير كاف لاثبات ان الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً ، لأننا لو أهملنا هذا النزوع وتركناه دون رعاية وتنمية فسوف يؤدي الى الوقوع في الجدل والسفسطة . وعلى هذا ، فلكى نقيم دعائم ميتافيزيقا علمية ، لابد أن يكون هناك نقد للمعرفة العلمية . « والنقد - في نظر كنت - هو ، بالنسبة للميتافيزيقا المدرسية المتخذة ، كعلم الكيمياء بالنسبة للسيميائ ، وكعلم الفلك للتنجيم ، فهذه الميتافيزيقا ان هي الا علم زائف ، ملء بالمغالطات السفسطائية (٣٤) » .

والميتافيزيقا تشمل - بطبيعة الحال - احكاماً تحليلية قبلية ؛ « ذلك ان مبادئها ينبغي أن لا تستمد من التجربة » لكن المعرفة الميتافيزيقية ، بمعناها الصحيح يجب - عند كنت - أن يكون قولها احكاماً تركيبية قبلية « (٣٥) » ، وعلى هذا النحو ، لن يكون ثمت فرق بين الميتافيزيقا والرياضة أو العلم الطبيعي . وان كان هناك فرق فهو يكمن - كما يقرر كنت - في أن الرياضة

Ibid., p. 664.

(٣٠)

Ibid., p. 665.

(٣١)

Prof. p. 141.

(٣٢)

Ibid., p. 160.

(٣٣)

Ibid., p. 158.

(٣٤)

Ibid., 1. 2.

(٣٥)

تستطيع - دون اعتماد على التجربة - أن تتقدم على نحو قبلي ، وأن تتركب موضوعاتها في العيان . أما الميتافيزيقا فلا تستطيع ذلك (٣٦) . وبينما نجد العلوم الطبيعية تستخدم تصورات الفهم الخالص على معطيات الحس ، نجد الميتافيزيقا - لكونها مفتقرة الى مثل هذه المعطيات (٣٧) - لاتستطيع أن تؤلف احكاما تركيبية قبلية . فضلا عن أن « جميع المبادئ التركيبية القبلية ليست شيئا آخر سوى مبادئ التجربة الممكنة ، فهي لا يمكن أبدا أن تتعلق بالأشياء في ذاتها ، وانما هي وقف على الظواهر وحدها بوصفها موضوعات التجربة . وهذا هو السبب أيضا في أن الرياضة الخالصة والعلم الطبيعي على السواء لا يمكنهما - أبدا - تجاوز الظواهر البسيطة (٣٨) » ، أي أن كلا من الرياضة الخالصة والعلم الطبيعي الخالص لا يعنى بموجودات مفارقة عالية عن نطاق التجربة ، ذلك ان عناية كل منهما تقتصر على شروط التجربة الممكنة . أو على ما يظهر في تجربة ممكنة معينة . أما الميتافيزيقا فموضوعاتها مطلقة . لا مشروطة ، مثل الله والحرية والخلود . وهذا الطابع المفارق العالي لموضوعات الميتافيزيقا ، الى جانب نقص المعطيات العيانية ، يجعل مطلب الميتافيزيقا في معرفة تأملية مطلبا مستحيلا . و « الفكرة » - وهي عند كنت تصور من تصورات العقل الخالص ، وتتميز عن أي امثال تجريبي آخر ، بل عن أي تصور من تصورات الذهن الخالص - لا ينبغي أن نستخدمها على نحو تركيبى بنائى constitutive ، وانما يجب أن نستخدمها استخداما تنظيميا فحسب regulative (٣٩) ، بعبارة أخرى نقول : ان الفكرة ليس في مقدورها أن تقدم لنا أي تصور عن أي موضوع من الموضوعات ، فهمتا النظرية هي أن تتسهم في انتمام استخدامنا للذهن في تجارب متعاقبة ، يتلو بعضها بعضا ، ومهمتها العملية هي أن تكون كما لو كانت مسلمة ، وأن تقدم لنا عقيدة عقلية أو معرفة عملية . تلك هي الحصيلة النهائية لنقد كنت .

C. R. p. 46.

Prolo 34, 42.

Ibid, p. 86.

C. R., p. 450.

(٣٦)

(٣٧)

(٣٨)

(٣٩)

والنقد - في نظر كنت - هو الوسيلة التي بمقتضاها تنتقل الميتافيزيقا من مرحلة النزوع الى مرحلة العلم. تنشأ الحاجة اليه من داخل الميتافيزيقا نفسها . ولقد وجد كنت بينه وبين الأنطولوجيا التي هي جزء أول من أجزاء الميتافيزيقا ، التي يقسمها - تبعا للاستعمالات التأملية والعملية للعقل - الى نوعين : ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق (٤٠) . أما النوع الأول فهو ذلك الذي يتضمن كافة المبادئ العقلية الخالصة التي تقوم عليها المعرفة النظرية وأما النوع الثاني فهو ذلك الذي يتناول المبادئ التي تعين - قبلها - كل فعل . وميتافيزيقا الطبيعة تتكون من الفلسفة الترנסندنتالية ، وفسولوجيا العقل الخالص . والفلسفة الترנסندنتالية تعنى بالموضوعات على وجه العموم دون الأخذ بأى موضوع خاص . وهذا الجزء من الميتافيزيقا هو الأنطولوجيا (٤١) . على هذا ، يعد كنت الكلمات الثلاث التالية : النقد والأنطولوجيا والفلسفة الترנסندنتالية كلمات مترادفة تقريبا . .

ان نقد كنت ما كان نقدا للميتافيزيقا من خارجها ، مثل النقد الذي يوجهه اليها الفلاسفة التحليليون والماركسون والمناطقة الوضعيون في أيامنا هذه ، بل كان نقدا من داخل الميتافيزيقا ، يستهدف احياها لا تقويضها . صحيح أن تقدم المعرفة التجريبية كان بمثابة المهماز الذي نبه الأذهان الى عقم الميتافيزيقا واخفاقتها ، وهذا ما قامت بتبيينه النزعتان : التجريبية الانجليزية والوضعية الفرنسية . لكن هاتين النزعتين لم تكونا من « صاب » الميتافيزيقا ، بل كانتا « من دم غريب » عنها . وبعبارة أخرى نقول : ان النقد الذي يوجهه أصحاب هاتين النزعتين - وأحفادهم في العصر الحاضر - يتخذ ازاء الميتافيزيقا موقف القاضى . . ينظر ويحكم من فوق ومن الخارج . أما نقد كنت - ونقد هيجر في عصرنا - فهو يتخذ ازاء الميتافيزيقا موقف المواطن الصالح ، فهو شرط ضرورى لوجودها ، وعامل من عوامل اصلاحها . لذلك

Ibid., p. 659 f.

(٤٠)

Präisfrage, S. 520.

(٤١)

لم يستخدم كنت النقد معول هدم للميتافيزيقا بأسرها ، بل نظر اليه على أنه جزء تمهيدى للميتافيزيقا الجديدة . . الميتافيزيقا بوصفها علما ، ووكال اليه مهمة تحديد اختصاصات كل من العقلين : النظرى والعملى .

- ٣ -

سبق أن ذكرنا أن كنت قد قسم الميتافيزيقا الى نوعين : ميتافيزيقا العقل التأملى ، وميتافيزيقا العقل العملى . النوع الاول يطلق عليه اسم ميتافيزيقا الطبيعة . أما النوع الثانى فيسمى باسم ميتافيزيقا الاخلاق . وميتافيزيقا الطبيعة هى الميتافيزيقا بالمعنى الضيق المحدود . وتقسم أقساما فرعية الى: فلسفة ترنسندننتالية أو أنطولوجيا، وفسولوجيا . وفسولوجيا تشمل الفسولوجيا المحايثة وفسولوجيا المفارقة وفسولوجيا المحايثة اما ان تكون فيزيقا عقلية أو سيكولوجيا عقلية . أما الفسولوجيا المفارقة نهى اما كفسولوجيا أو لاهوت عقلى (٤٢) .

ازاء هذا التقسيم أو التصنيف للميتافيزيقا تثار عدة أسئلة : اولها ، هل تسمية ميتافيزيقا العقل التأملى باسم ميتافيزيقا الطبيعة ، وميتافيزيقا العقل العملى باسم ميتافيزيقا الأخلاق - تسمية صحيحة ؟ . ان التوحيد بين الميتافيزيقا التأملية وميتافيزيقا الطبيعة من جهة ، والميتافيزيقا العلمية وميتافيزيقا الأخلاق من جهة أخرى ، توحيد لا نجده فحسب فى « نقد العقل الخالص » الذى أخذنا منه التصنيف سالف الذكر بل نجده كذلك فى سؤال الجائزة (٤٣) ، ، حيث يطلق على الميتافيزيقا بوصفها علما نظريا اسم ميتافيزيقا الطبيعة ، وعلى الميتافيزيقا بوصفها علما عمليا اسم ميتافيزيقا الأخلاق . والحق انها لنظرية قديمة تلك التى تخصص لكل موضوع أو مجال منهجه الخاص الملائم له . فالطبيعة منهجها العقل النظرى ،

C. R. p. 659 ff.

(٤٢)

Preisfrage, S. 563.

(٤٣)

والأخلاق منهجها العقلي العملي . وحتى لو سلمنا بهذا ، فلا يمكن أن تكون هناك امكانية لقيام كسمولوجيا عقلية ، أو لاهوت عقلي ، طالما أن ميتافيزيقا الطبيعة لا يمكن أن تدرك موضوعات مافوق التجربة . فضلا عن أننا لو نظرنا الى النتيجة التي انتهى اليها كنت في « نقد العقل النظري » - وهي تلك التي تقول بأن أفكار : الحرية والخلود والله ، وهي موضوعات الاعتقاد العملي وحده ، أو هي ، على أكثر تقدير ، موضوعات المعرفة العلمية - لكانت الفروع التي تتناول هذه الموضوعات ، وهي السيكلوجيا العقلية والكسمولوجيا العقلية واللاهوت العقلي ، فروعاً تنتمي الى ميتافيزيقا الأخلاق .

أما السؤال الثاني فهو : هل تؤلف الأنطولوجيا أو الفلسفة الترنسندننتالية جزءاً من أجزاء ريتافيزيقا الطبيعة ؟ . بعبارة أخرى نقول : هل هذه الأنطولوجيا هي نفسها الأنطولوجيا التي تسبق كلا من ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق ؟ . في « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة » يتحدث كنت عن وضع الأنطولوجيا أو الفلسفة الترنسندننتالية فيقول : « إن الميتافيزيقا ، في الحقيقة ، تتضمن بالضرورة المبادئ التي ليست تجريبية (وهذا هو بالضبط السبب في أنها تحصل اسم ميتافيزيقا) وهي أحياناً تتناول أيضاً القوانين التي تجعل تصور الطبيعة - عموماً - تصوراً ممكناً دون أن تحدد صفات الأشياء الفردية الجزئية في العالم المحسوس ، وهي - في هذه الحالة - الجزء الترنسندننتالي من ميتافيزيقا الطبيعة (٤٤) » . ولا يقصد كنت هنا أن يجعل من الفلسفة الترنسندننتالية عموماً تابعة لميتافيزيقا الطبيعة ، وإنما مقصده هو أن يجعل جزءاً من أجزاء الفلسفة الترنسندننتالية أساساً لميتافيزيقا الطبيعة . وعلى هذا ، لا بد أن نفترض أن هناك جزءاً آخر من الفلسفة الترنسندننتالية يستخدم أساساً لميتافيزيقا الأخلاق . ففي مقدمة « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » يقرر صراحة أن ميتافيزيقا الأخلاق يفترض نقد العقل العملي افتراضاً سابقاً ، وكذلك الأمر بالنسبة للميتافيزيقا

عُهي تفترض نقد العقل النظري الخالص افتراضا سابقا (٤٥) والذي نلاحظه أن كنت يصف « نقد العقل الخالص » بأنه نظري ، بينما الفرع الذي يقوم على أساس هذا النقد هو الميتافيزيقا دون أن يحدد ما إذا كانت نظرية أو عملية . لكن ، نستطيع مع ذلك أن نقرر بأنها ميتافيزيقا الطبيعة . لقد نظر كنت في أول الأمر إلى « نقد العقل الخالص » على أنه مدخل إلى الميتافيزيقا على وجه العموم . ثم ما لبث - بعد أن أنجز « نقد العقل العملي » - أن نظر إليه على أنه مدخل إلى ميتافيزيقا الطبيعة فقط ، بينما أصبح « نقد العقل العملي » مدخلا إلى ميتافيزيقا الأخلاق . وباختصار - نستطيع أن نقول : أن الفلسفة الترنسندنتالية أو الأنطولوجيا قد قسمت في مذهب كنت إلى جزئين أولهما تمهيد أو مدخل إلى ميتافيزيقا الطبيعة ، أما الجزء الثاني فهو تمهيد لميتافيزيقا الأخلاق .

وقوام ما يسمى بميتافيزيقا الطبيعة هو استخدام المبادئ الميتافيزيقية وتطبيقها على العلم الطبيعي . وطالما أن هذه المبادئ موجودة في الجزء الترنسندنتالي لميتافيزيقا الطبيعة - أي في « نقد العقل الخالص » ، فإن هذا التطبيق ليس تطبيقا مفارقا عاليا ، وإنما هو استخدام محايت للعقل النظري الخالص . . . تطبيق للتصورات والقواعد الأساسية للذهن على الطبيعة بوصفها الموضوع التجريبي على وجه العموم . . .

ولا شك أن ميتافيزيقا الطبيعة هي ميتافيزيقا العقل النظري . ولكن ، يجب أن لا نخلط بينها وبين الميتافيزيقا الدجماطيقية التي تتألف من أحكام غير منظمة تنشأ من سوء استخدام العقل النظري ، وهي الميتافيزيقا التي رفضها كنت واستبعدها في « نقد العقل الخالص » . بعبارة أخرى نقول : أن ميتافيزيقا الطبيعة علم مشتق من الميتافيزيقا ، وليست مذهباً للمعرفة التأملية يدور حول أفكار مفارقة ، فالآلام والمشاق الكثيرة التي تحملها الميتافيزيقيون في الماضي والتي سيتحملونها في المستقبل لم تكن - فيما

بقول كنت - من أجل مد نطاق معرفتهم بالطبيعة ، وانما كانت بالأحرى من أجل الحصول على معرفة ما يتجاوز تماما حدود التجربة ، أى معرفة الله والحرية والخلود (٤٦) .

- { -

منذ القرن التاسع عشر والفلسفة التقليدية تنقسم الى ثلاثة اجزاء رئيسية : نظرية المعرفة ، والميتافيزيقا او الأنطولوجيا ، والفلسفة العملية . كل هذه الأجزاء تندرج - عند كنت - في الميتافيزيقا ولقد كان مصطلح « نظرية المعرفة » مصطلحا جديدا في القرن التاسع عشر ، لكن المعروف أن كتاب كنت « نقد العقل الخالص » يعد أساس هذه النظرية ومنبعها . فكانت نفسه يطلق عليها أسماء متعددة مثل : ميتافيزيقا الميتافيزيقا ، والفلسفة الترنسندنتالية ، أو النقد ، ووجد بينها وبين الأنطولوجيا . وبينما كانت الميتافيزيقا التقليدية توحد بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا من ناحية ، وتردد بين النقد ونظرية المعرفة من ناحية أخرى ، نرى أن كنت نفسه لم يرد لنظريته في المعرفة أن تكون غاية في ذاتها ، ولم يرد لأساس العلم الطبيعي أن يكون هو الغاية النهائية لنقده . لقد كانت ميتافيزيقا الطبيعة أساسا للملم الطبيعي ، لكنها لم تكن الأجزاء تابعا للميتافيزيقا . ولم يكن استنباط المقولات الذي جاء في « نقد العقل الخالص » ضروريا للرياضة والعلم الطبيعي وانما كان ضروريا « لعلم آخر هو الميتافيزيقا (٤٧) » ، فهذه الميتافيزيقا « هي العلم الذي يتناول كلا من التصورات الطبيعية التي تطبق دائما على التجربة ، وتصورات العقل التي لا تعطى أبدا في أى تجربة ممكنة (٤٨) » ، ونتائج الرياضة الخالصة والعلم الطبيعي الخالص ان هي الا معين لمعرفة عقلية تساعد على القيام بقفزة جديدة ، فمقصد كنت من « نقد العقل الخالص » هو أن يتبين منهج وحدود المعرفة العقلية لموضوعات مافوق الحس (٤٩) . لكن بعض

P. S. p. 21.

(٤٦)

Prol., p. 105.

(٤٧)

Ibid. p. 105.

(٤٨)

المفسرين يميل مع ذلك الى تناول « نقد العقل الخالص » على انه نظرية للمعرفة ، لأنه انكر على العقل النظرى معرفة الموجود المفارق ، وإباحها للعقل العملى وحده .

لقد كانت الميتافيزيقا منذ أرسطو علما نظريا ، معرفة منظمة للعقل التأملى . فاذا حدث ونظرنا الى هذه الميتافيزيقا على أنها مستحيلة . فسيترتب على ذلك فقدان الميتافيزيقا معناها الدقيق ، حتى لو قلنا انها ممكنة عن طريق العقل العملى .

والحق أنه لتفكير جديد – لا يخلو من غرابة – ذلك الذى يقول باستحالة الميتافيزيقا بوصفها معرفة نظرية ، ولاتكون ممكنة الا بوصفها معرفة عملية ، ذلك أن أحدا لا يكر أن الصورة المثالية للمعرفة صورة نظرية ، على الرغم من أنها كانت ، فى الأصل ، أداة للعمل . ومن المسلم به عامة أن المعرفة التى تدور حول أمور حياتنا اليومية المباشرة معرفة عملية ، أما معرفة الموضوعات المثالية المجردة أو المفارقة للحس ، فهى معرفة نظرية . لهذا السبب جعل أرسطو من الصورة الخالصة المفارقة للمادة – مثل الله والروح – موضوعا للمعرفة النظرية . ومن المسلم به أيضا أنه مادامت موضوعات الميتافيزيقا مفارقة للحس ، فلا بد أن تكون معرفتها – ان كانت ممكنة – معرفة نظرية . وانكار كنت لهذه الفكرة التقليدية عن الميتافيزيقا يعد فى الحقيقية ثورة قد تكون أشد خطرا من ثورته الكوبرنيقية .

ان النقطة الأساسية فى فلسفة كنت هى اعترافه بسمو العقل ، معارضا بذلك فكرة كوبرنيقوس التى جعلت أرضنا نجما ضئيلا صغيرا فى النظام الشمسى الضخم . أما فلسفة كنت فقد جعلت من عقلنا سييدا على الطبيعة . وكنت الذى تأثر بنظرية نيوتن الفيزيائية وفلسفة التنوير ، الذى بدأ حياته الفكرية عالما طبيعيا ، لا يستطيع أن يهمل الصدق الشامل لقوانين

الطبيعة ، ومن ثم فهو يعترف صراحة بأن الطبيعة لا بد أن تكون نظاما يتفق
وتيسير في انسجام تبعا للقانون ، ومن ناحية أخرى يعتقد في نظام معقول .
مستقل تماما عن عالم الطبيعة . وهذه فكرة حديثة لنظرية قديمة عن :
العالم المحسوس والعالم المعقول ، أو عالم الشهادة وعالم الغيب ، أو ملكوت
الطبيعة وملكوت الروح .

ويظن كنت أنه يفصله العالم المعقول عن العالم المحسوس ، وقصره
المعرفة التي تجيء عن طريق الذهن على المحسوس - قد أقر سلاما دائما
بين العالمين ، فالعالم الطبيعي يستطيع أن يتطور ويتقدم في طريقة الخاص ،
حرا من أي تدخل روحي ، ولكن هذا السلام فرض قيودا قاسية على العقل
التأملي ، ذلك أن تنازل كنت عن محاولة إقامة ميتافيزيقا نظرية يتضمن
اخفاقا تاما للعقل التأملي . وعندما ذهب إلى أن موضوع التجربة لا بد أن
يعطى أولا لعيان حسي ، فهو قد أكد في الواقع أننا لا نستطيع أن ندرك
نظريا إلا الطبيعة المادية . وكنت لا يعد هذا انكارا تاما للموضوعات المفارقة
للحس ، ذلك أنه نقلها من مجال النظر إلى مجال العمل . وعلى هذا ، أصبحت
موضوعات للإيمان أكثر منها موضوعات للمعرفة .

لقد اعتقد كنت أنه نجح في تجنب المادية والالحاد عن طريق فصله العالم
المادي عن العلم الروحي ، والطبيعة عن الأخلاق ، قاصرا العقل النظري على
الاستخدام التجريبي وحده ، وجعل السيادة والسمو للعقل العملي على العقل
النظري ، لأن كل اهتمام هو ، في النهاية ، اهتمام عملي ، وقيمة العقل التأملي
لا تتحقق إلا بالاستخدام العملي للعقل (٥٠) .

وفكرة سمو العقل العملي قد ينظر إليها على أنها ارهاص بالبرجماتية .
ولكننا لو نظرنا إليها نظرة ميتافيزيقية ، لوجدنا مجرد تصور عادي ، لأنه
إذا كان سمو العقل العملي أمرا مقبولا بحجة أن كل اهتمام هو في جوهره .

Ando, T., *Metaphysics*, the Hague, Nijhoff, p. 67.

(٥٠)

فاهتمام عملي ، فعندئذ تصبح الفلسفة - في النهاية - خادمة للدين والأخلاق .
إن الاهتمام الفلسفي يتطلب - على العكس من ذلك - أن يكون العقل مستقلاً
عن كل الاهتمامات العلمية . وباسم للعقل النظري لا يحق لنا أن نتمسك
عما إذا كانت أفكار كنت الثلاثة : الله والحرية والخلود ، ضرورية للأخلاق
فحسب ، بل أيضاً يجب أن نتساءل ، باسمه ، عما إذا كانت الأخلاق نفسها
أمراً ضرورياً . والعقل النظري قادر على مواجهة مثل هذه العممية التامة .
والحق أن الوجوديين المعاصرين - وخاصة هيجل - هم الذين تجرأوا على
طرح أفكار من هذا القبيل :

- ٥ -

• ما كان مقصد كنت من « نقد العقل الخالص » أن يقدم لجمهور القراء
مؤلفاً يتضمن مذهباً ميتافيزيقياً مقفلاً ، وإنما أراد به أن يكون أداة أو وسيلة
للقضاء على الأخطاء التي تشبعت بأذهان الناس فرقت الميتافيزيقا عن التقدم
الطلوب منها .

ولقد كانت نظرة كنت إلى الميتافيزيقا - كما انتهت في مقامة هذا
الكتاب - تتخلص في النقاط التالية أوردها كولنجود :

١ - تعنى الميتافيزيقا بالبحث في موضوعات ثلاثة على جانب كبير من
الأهمية : وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس .

٢ - وهي بتناولها لهذه الموضوعات تمثل مبحثاً لاغنى عنه للإنسان
يرضفه إنساناً ، بحيث لا يصح أن نطرح السؤال عما إذا كانت الميتافيزيقا
ضرورية له أم لا ، بل يجب أن نتساءل عما إذا كان من الضروري أن تكون
فعبه ميتافيزيقا حقيقية أم ميتافيزيقا زائفة ، فذلك هو السؤال

٣ - إن فلاسفة التنوير في عصره كانوا بهجومهم على الميتافيزيقا إنما
يهاجمون في الحقيقة أسس كل معرفة، وكانوا بذلك أعداء للعلم ، وإن لم يكن

٤٣٣

(م ٣ - ميتافيزيقا)

هذا الهجوم على غير قصد منهم ، لأنهم كانوا يزعمون أنهم من انصاره ، (أى
من انصار العلم) .

٤ - واللوم يقع أولا وأخيرا على الميتافيزيقيين أنفسهم ، ذلك أنهم
اساءوا فهم مشاكلهم ، واساءوا استخدام مناهجهم الخاصة ، وبالتالي لم
يقدموا لجمهور القراء ميتافيزيقا حقيقية ، وإنما قدموا له ميتافيزيقا زائفة
باطلة .

٥ - وأخيرا ، لن يكون هناك ميتافيزيقا بحق ، الا عندما نتغلب على
هذه الأخطاء التي تأصلت في الميتافيزيقيين السابقين (٥١) .

من هذا التلخيص الذى أوردته كولينجود ، ومن عرضنا السابق ،
سنستطيع أن نقبين أوجه الشبه العديدة بين موقفنا كنت من الميتافيزيقا
وموقف كثير من الفلاسفة المعاصرين: أن هؤلاء ليحرصون على تفسير موقفه
كنت تفسيريا يتمشى مع وجهة نظرهم الخاصة . فمن بينهم من يرى أن الميتافيزيقا
هى نقد المعرفة واستخلاص المبادئ العامة للتفكير الناظريون الجدد . ومنهم من
يرى أنها بحث في الوجود ، وغالبا ما ينقلب هذا البحث الى بحث في الوجود
الأعلى (الله) ، بحيث تصبح الميتافيزيقا وكأنها اثنولوجيا . ومنهم من عد
الميتافيزيقا بحثا في الوجود بما هو وجود (هيدجر وهارتمان) . بل ان من
ينظر الى الميتافيزيقا على أنها قضايا فارغة من المعنى ، ومن ثم يبيح
لستيعادها ، يرجع ويستند الى كنت (المناطقة الوضعيون) .

لذن ، تفسير موقف كنت من الميتافيزيقا هو - كما سنتين - أمر على
جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة المعاصرين . ولا شك أنهم جميعا قد
انادوا من نقد كنت للميتافيزيقا الجماطيقية ، وان أساء البعض فهم هذا

Collingwood. *An Essay on Metaphysics*, London, Oxford, 1940, p. 231. (٥١)

للنقد وعموه نقدا يشمل جميع أنواع الميتافيزيقا أو الميتافيزيقا بمعناها
الواسع (المناطقة الوضعيون) . لكن هناك من نظر الى هذا النقد على أنه
شروط ضروري لتأسيس الميتافيزيقا واقامتها على أسس جديدة ؛ فلا بد من
« تجاوز » أو « قهر » الميتافيزيقا التقليدية ، كيما تتأسس الميتافيزيقا على
أرض جديدة . وصاحب هذه النظرة هو هيدجر الذي سنفرد له الفصل
التالي بأكمله .

* * *

الفصل الثاني

هيدجر وميتافيزيقا للوجود

- ١ - تأسيس الميتافيزيقا
- ٢ - هيدجر الأول والتكنولوجيا الأساسية
- ٣ - هيدجر الثاني والتفكير في حقيقة الوجود
 - (أ) التحول والعود الى اساس الميتافيزيقا
 - (ب) تقويض تاريخ التكنولوجيا
 - (ج) السؤال الاساسي للميتافيزيقا
- ٥ - تلخيص

مؤلفات هيدجر. حسب تاريخ نشرها ، واختصاصاتها التي سنشير بها
لليها في هذا الفصل .

BT «Being and Time», (1927), translated by Macquarrie and
Robinson, Harper and Row, Publishers, New York, 1962.

EF «Ce qui fait l'Être-Essentiel d'un Fondement ou «Raison»
(1929) traduit par Corbin dans «Qu'est ce que la Méta-
physique ?» Gallimard, Paris. 1951.

KM «Kant et le problème de la Métaphysique» (1929), tran-
duit par de Waelhens et Biemel, Gallimard, Paris, 1933.

« ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) ترجمة ناد كامل عبد الميز ، ما الميتافيزيقا ؟
مراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، النهضة العربية ، مصر ،

١٩٦٤

EV «De l'Essence de la Vérite» (1943) traduit par De Wael-
hens et Biemel, Nauwelaerts, Louvain, 1948.

PT «Plato's doctrine of Truth» (1947), translated by John
Barlow, in «Philosophy in the Twentieth Century» (edi-
by Barrett), V. III, Randam House, New York, 1962.

EH «Lettre sur l'Humanisme» (1947), traduit par Roger
Munier, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1964.

« العود الى أساس الميتافيزيقا » (١٩٤٩) ، ترجمة محمود رجب ،
العود مراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، النهضة العربية ، مصر ،

١٩٦٤

CL. «Chemins qui ne mènent nulle part» (1950), traduit par Gilbert Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1926.

IM «Introduction à la Métaphysique» (1933) traduit par Gilbert Khan; Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

VA «Vorträge und Aufsätze», Neske Pfullingen, Tübingen, 1954.

« ما الفلسفة ؟ » (١٩٥٦) ، ترجمة محمود رجب ، مراجعة مال الفليبية
الدكتور عبد الرحمن بدو ، النهضة العربية ، مصر ، ١٩٦٤ .

QB «The Question of Being» (1956), translated by W. Kluback and J. Wilde, Twayne Publishers INC., New York, 1958.

EM «Essays in Metaphysics : Identity and Differences», (1957) translated by Leidecker, Philosophical Library, translated by Kurt Leidecker, Philosophical Library, New York, 1960.

تأسيس الميتافيزيقا هو الموضوع الأساسى لفلسفة هيدجر . تناوله في أغلب كتبه ، اما على نحو مباشر حين يتساءل صراحة عن الميتافيزيقا : ماعى ؟ وعن الوجود : ماهو ؟ ، أو على نحو غير مباشر عندما يعالج أموراً - مثل الشعر والفن والسياسة - قد تبدو بعيدة عن مسألة تأسيس الميتافيزيقا ، لكنها في الحقيقة وسائل يتوسل بها لعرض هذه الفكرة الأساسية ودعمها : لذلك ، نستطيع أن نقول : ان هيدجر يعد من اصحاب « الفكرة الواحدة » ، دون أن ننتمى بذلك الى ما انتهى اليه بعض الباحثين حين عدوا هذا القول دليلا على جهود موقفه وعمق تفكيره ، فهيدجر - في اعتقادنا - لم يكرر هذه الفكرة في مؤلفاته ، بل طورها ، وأجرى عليها تنويعات تبحت معها على انحاء شتى ؛ وتناولها من خلال مناهج متعددة تتساولا يجعلنا نقسم تفكيره الى مراحل : فهناك على سبيل المثال «هيدجر الأول» الذى يبحث في الوجود ابتداء من « الآنية » الانسانية Dasein متوسلا بمنهج الفينومولوجيا ، وهناك « هيدجر الثانى » الذى يبحث أيضا في الوجود ، ولكن من خلال منهج الفكر المؤسس الماهوى das wesentliche Denken . وهذا التقسيم يفترض ان تمت تصورا وسيرا في طريق واحد، هو طريق الوجود او الميتافيزيقا ، ويفترض ان هيدجر الاول وهيدجر الثانى هما « واحد » das Selbe ، وان لم يكونا « نفس الشخص » das Gleiche .

لكن ، متى بدأ السير في هذا الطريق ؟ ، وما هى الشرارة التى ألهمت تفكيره ووجهته نحو البحث في الميتافيزيقا والوجود ؟ لقد كانت البداية مبكرة . كانت - حسب روايته هو نفسه - في يوم من ايام صيف ١٩٠٧ ، وعندما كان شابا في المدرسة لم يتجاوز الثامنة عشر من عمره ، اذ قرأ وامتدذ رساله لفرانتس برنتانو ، أستاذ أستاذه ادموند هسرل ، تحمل العنوان التالى : « في المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (فرايبورج ١٨٦٢) Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles . وقد اتخذ عبارة أرسطو « ان الوجود ليقال على انحاء شتى » شعارا وضعه في صدر

للمرسالة ، وبين ان كلمة « الموجود » عند أرسطو تطلق بعدة معان : منها
الموجود بالعرض والموجود الواجب ، والموجود بالقوة ، والموجود بالفعل (١) .
كانت قراءة هيدجر لرسالة برنتابو هذه بمثابة المهاز الذي دفعه الى
وضع « سؤال الوجود ، die Seinsfrage ، فهو لم يقف - كما وقف أرسطو -
عند تأمل « الموجود ، on فحسب ، بل تسأل أيضا عن الشيء الذي يجعل
كل موجود موجودا ، يجعل العالم عالما والانسان انسانا : ماهو؟ انه الوجود .
لكن ، ماذا عن الوجود ؟ . مامعناه ؟ وماحقيقته ؟ ، واذا كان صحيحا
مايقوله أرسطو ان مهمة الميتافيزيقا هي ان تسأل : ما الموجود بما هو موجود؟ ،
ليس من الأولى والأصح ان نتسأل أولا عن الوجود نفسه ؟ . بهذه الأسئلة
تتحدد فلسفة هيدجر ويتعين هدفها ، ففي الصفحة الأولى من « الوجود
والزمان » يقول : «هل لدينا في عصرنا جواب عما نقصده من لفظ «الموجود» ،
كلا - ولكن هل لفتابتنا الحيرة على الأقل لعجزنا عن فهم لفظ « الوجود » ؟
كلا - ولكن يتحتم علينا بادية ذى ان نثير في أنفسنا من جديد فهما لمعنى
الوجود (٢) ، » .

لاشك ان سؤال أرسطو عن الموجود بما هو موجود سؤال « ميتافيزيقي » ،
نعلى الرغم من ان الكلمة : « ميتافيزيقا » لم يكن هو أول من وضعها ، فمن
الواضح ان هذا السؤال يستهدف مجاوزة ومفارقة الوجود الى مايجمله
موجودا ، أى الى « موجودة » الموجود . صحيح ان أرسطو اطلق على مثل
هذا للتساؤل اسم « فلسفة أولى » ، لكن التسمية « ميتافيزيقا » التي شاعت
منذ أندرونيقوس الروديسي ، تسمية تعبر أصدق تعبير عن المقصود من هذا
المبحث ، فهي تدن على « مجاوزة meta « ماهو فيزيقي » Ta Physica .
وهذا « التجاوز » يطلق عليه الرومان لفظه transcendere (= علوا
أو مفارقة) لذلك ، تتضمن الميتافيزيقا ، على نحو أو آخر ، عملية العلو

Poeggeler, otto, «Der Denkweg Martin Heideggers», (١)

Neske, Tuebingen. 1963, S. 17.

FT, p. 19.

(٢)

أو المفارقة (٣) • ولا يجوز أن نفهم الكلمة اليونانية *Phusica* على أنها « الطبيعة » ، فحسب ، بل يجب أن ننظر إليها كما نظر إليها الفلاسفة السابقون على سقراط ، أي بمعنى الموجود في مجموعه وفي كليته ، بحيث يشمل الطبيعة والحياة معا • وعلى هذا ، فالميتافيزيقا تعنى مفارقة الموجود الى وجوده . فالتساؤل عن وجود الموجود تساؤل يتجاوز « الفوزيس » ، *phusis* الى ما وراءه ، « الفوزيس » بالمعنى القديم الذى يعتنقه المفكرون السابقون على سقراط ، تساؤل يتجاوز الموجود ، ويتناول بالتالى الوجود •

ويرتب هيدجر على ذلك نتيجة هي : ان اضطراب الميتافيزيقا المختلفة التى ننظر الى الوجود على أنه « فعل خالص » (توما الاكوينى) او على أنه « تصور مطلق » (هيجل) او على أنه « ارادة القوة » (نيتشه) – ليست ميتافيزيقا ، وانما هي « فيزيقا » ، لأنها تبحث فى الموجود بما هو كذلك وفى كليته ، ولاتجاوزه الى البحث فى الوجود (٤) •

وإذا فهمنا الميتافيزيقا على هذا النحو ، فهل يعد أرسطو هو المؤسس للحقيقى لها ؟ كلا ، هكذا يجيب هيدجر ، ويذهب الى أنها بدأت أصلا بانفلاطون حين وضع تفرقة المشهورة بين موجودات التجربة بوصفها عالم الظلال . ووجود هذه الموجودات بوصفها عالم المثل ، ففى أسطورة الكهف يتحدث عن « مفارقة » الظلال والعلو فوقها والتوجه بالنظر نحو المثل (٥) •

وإذا كانت الميتافيزيقا تبحث فى الموجود بما هو موجود ، فان هذا الموجود لا يظهر ولا يتبدى فى مجال النظر الميتافيزيقى الا بفضل نور غريب ، يجعله لا محجوبا ، أى مكشوفاً • بيد أن هذا النور يظل هو نفسه محجوبا داخل الموجود الذى يكشفه ، لانه ليس موجودا بين الموجودات ، وانما

QB, p. 87.

(٣)

IM, p. 26.

(٤)

PT, p. 268.

(٥)

هو نور فحصب، ينير ولا يستنير، يكشف ولا يكشف. ما هذا النور، المصدر المحجوب للاحتجاب؟ . هذا هو السؤال الذى لم تضعه الميتافيزيقا ابدا، « ففى العود الى أساس الميتافيزيقا، يقول: « ان النور نفسه . . لم يعد يأتى فى مجال نظر هذا للتفكير الميتافيزيقي، لأن الميتافيزيقا تمتثل الموجود دائما منظورا اليه على أنه موجود فحصب (١٦) . . لكنه سؤال لامحيص عن وضعه وثارته، من أجل الميتافيزيقا نفسها، طالما أنها ان تقوم بمهمتها الا على ضوء هذا النور . لكن، ما النور؟ انه الوجود، « قأيا ما كان النحو الذى يفسر بمقتضاه الموجود دائما . . ففى كل نحو من هذه الأنحاء يظهر الموجود بما هو موجود فى نور للوجود » (٧) . للنور هو للوجود . لكن، ما الوجود، حقا - ما الوجود؟، هكذا يتساءل هيدجر فى « رسالة فى النزعة الانسانية، ويجيب بقوله: « لانه هو نفسه . وعلى فكر المستقبل ان يتعلم هذا وأن يجريه وأن يعبر عنه، فالوجود ليس هو الله ولا سبب العالم . للوجود أبعد من كل موجود، ومع ذلك فهو أقرب الى الانسان من كل موجود، سواء كان صخرة أو حيوانا، أو عملا فنيا، أو آلة، سواء كان ملاكا أو الها . للوجود هو الأقرب الى الانسان، ومع ذلك فان قربه هذا يظل الأبعد بالنسبة للانسان، لأن الانسان متعلق أولا وعلى للحوام بالموجود فقط (٨) .

من هذا النص الهام نتبين أن الوجود *das Sein* ليس هو الموجود *das Seiende* لأنه هو الذى يمكن الوجود من أن يكون حاضرا للانسان، ويمكن الناس من أن تكون حاضرة أمام بعضها البعض وهو أقرب الى الانسان من جبل الوريد، أقرب اليه من أى شىء آخر، لأنه يجعله هو ما هو، ويجطه قادرا على أن يسلك وأن يتعامل مع الموجودات الأخرى . وهو فى نفس الوقت بعيد عنه، لأنه ليس موجودا يستطيع أن يتكيف معه ويتعلق به، ذلك أن الانسان قد

(٦) العود . . . ص ٧٤ .

(٧) نفس المصدر ص ٧٣ . انظر أيضا . ٧٩ .

LII, p., 77-79.

(٨)

تعود أن يتعامل مع الوجود وحده . ونتبين من هذا النص أيضا أن هيدجر يريد - عن وعى - أن تكون فلسفته بلا سبب للعالم وبلا له « فلا الحريسة الانسانية ، ولا العقل الشامل ، ولا العالم . ولا الله - كل هذه الأمور لا تعد منا - فيما يقول بيرو Birault - سببا أول . وانما السبب الأول هو ما يسميه هيدجر بالوجود والنور أو حقيقة الوجود (١) » .

ان الوجود عند هيدجر مجال أو أفق مفتوح. يحتضن الموجود كله ويشمله . انه عملية منيرة . بها الوجود يستنير . واذا كان هذا الوجود « ذاتا » أو « موضوعا » ، فان النور نفسه ، أى الوجود ، لاهو هذه ولا ذلك ، بل هو « بينهما » Zwischen على السواء ، يجعل المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمرا ممكنا (٢) .

ويرى هيدجر أن الوجود هو الأساس الذى تستقر فيه الميتافيزيقا ، ومنه تتغذى برصفتها جذرا لشجرة الفلسفة ، ففى « العود الى أساس الميتافيزيقا » استعان هيدجر بالصورة البيانية التى ذكرها ديكرت فى رسالته الى بيكو Picot ، والتى تقول : « ان الفلسفة مثلها مثل شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تتفرع من الجذع هى سائر العلوم الأخرى » وقد جرى على هذه الصورة البيانية تنويحات من عنده فتساءل قائلا : « فى أى أرض تجد جذور شجرة الفلسفة مقرها ؟ . ومن أى أساس تستمد الجذور - ومن خلالها تستمد الشجرة كلها - العصارة والقوة اللازميتين لنموها ؟ ماهو العنصر - المحجرب فى الأرض والأساس - الذى يدخل ويحيا فى الجذور التى تدعم الشجرة وتنميتها ؟ أين تقوم الميتافيزيقا وفى أى مجال تجول ؟ . . . ما أساس الميتافيزيقا على وجه الاطلاق ؟ (١١) ، وكان الجواب

Birault, *Phénoménologie et Existence*, Paris, A. Colin, (٩)

1953, p. 134.

LH., p. 133.

(١٠)

(١١) العود . ص ٧٣ .

الأوحد على هذه الأسئلة كلها هو : الوجود ، فالوجود - عند هيدجر - هو الأساس الذي تجد فيه الميتافيزيقا المصاراة والقوة اللازمتين لنموها وتقدمها . ولكي يتسنى لنا البحث في أساس الميتافيزيقا ، يجب أن نضع السؤال الأساسي die Grundfrage ، أي السؤال عن معنى الوجود (١٢) . و « معنى أى شيء عند هيدجر هو لاحتجبه . واللاتحجب هو المعنى الحرقي الاشتقاقي للكلمة اليونانية a-lethia ، أى الحقيقة . وعلى هذا ، « فمعنى الوجود وحقيقة الوجود كلاهما يدل على نفس الشيء (١٣) » . وبذلك ، أصبح السؤال الأساسي للميتافيزيقا بحثا في الوجود في ضوء نفسه ، أى الوجود في حقيقته .

يجب وضع « سؤال الوجود » . لكن الميتافيزيقا لم تضع هذا السؤال ، لأنها لاتعنى الا بالبحث في الوجود بما هو موجود . صحيح أن الميتافيزيقا تدعى البحث في الوجود ، لكن بمعنى المجموع الكلي للموجودات ، أو الموجود بما هو كذلك ، في كليته ومجموعه . ففي « رسالة في النزعة الانسانية » يقول مانصة : « لاشك أن الفكر عندما يمثل الموجود بوصفه موجودا ، ويشير الى الوجود ؛ ولكنه في الحقيقة لايفكر دائما الا في الموجود بما هو كذلك ، ولايفكر ابدا في الوجود بما هو كذلك ، « فسؤال الوجود » يظل على الدوام سؤالا عن الموجود . والفلسفة - حتى عندما تكون فلسفة « نقدية » كما هو حالها عند ديكرت وكنت - تتبج دائما مسار الامتثال الميتافيزيقي ، فهي تفكر ابتداء من الموجود ومتجهة صوب الموجود نفسه . . معنى هذا ان حقيقة الوجود من حيث هي النور ذاته ، تظل محجوبة عن الميتافيزيقا (١٤) ، ان الميتافيزيقا - فيما يرى هيدجر - لم تستطع ان تضع « سؤال الوجود » لأن نظرها موجه نحو الموجود . صحيح أنها تستعين بنور الموجود في تأمل هذا الموجود ، لكنها

(١٢) أما السؤال عن الوجود بما هو موجود فهو - عند هيدجر - السؤال الهادي أو المرشد die Leitfrage .

(١٣) العود ٠٠ ص ٨٨ .

(١٤)

:LH, p. 79.

لم تتأهل النور نفسه ، ذلك لأن النور لا يظهر بذخته موجودا بين الموجودات ، وإنما هو في الموجود الذي يظهره ، « فالمتافيزيقا لم تلتفت أبدا الى ما قد حجب نفسه (= الوجود) في هذا الوجود ، على قدر ما أصبح مكشوفاً (١٥) ، وعلى هذا ، لم يكن هناك سبيل تستطيع الميتافيزيقا على طريقة أن تتناول الوجود . لذلك « استبعدت الميتافيزيقا من تجربة الوجود بسبب ماهيتها نفسها » (١٦) .

وأثناء تأمل هيدجر في عملية اللاحجب ، لم يفقد ولعه ببحث هذه المفارقة للمجيبية (التي غابت عن أذهان الميتافيزيقيين) وهي : أن الوجود يرتبط بالموجود فيجعله ظاهراً متجلياً ، وفي نفس الوقت يحتجب بسبب أنه يكشف هذا الوجود . بعبارة أخرى نقول : ان هيدجر مولع بهذا اللغز : الوجود الذي يكشف وهو لا ينكشف . فهو يبحث في الوجود بقدر ما هو محجوب دائماً في الموجود (ومع ذلك يختلف الوجود عن الموجود) ، « لأن الميتافيزيقا تقوم على ما هو محجوب في الموجود (١٧) » . وفي محاضرة « ما الميتافيزيقا ؟ » نجد تأكيداً لهذه الفكرة إذ أنه يبحث في معنى الوجود Nichts . وعلى هذا ، نستطيع ان نذهب الى ان تحجب الوجود (في الموجود) هو - عند هيدجر - جزء أساسي في تجربته وتفكيره ، مثله مثل الوجود نفسه .

ان ما نطلق عليه هنا اسم « تحجب » الوجود (في الموجود) يمكن ان نفهمه على أساس الـ « لا » التي تربط الوجود بالموجود ، وتميزه منه في نفس الوقت . وبما أن مهمة الوجود تتمثل في أنه ينير الموجود ، فعندئذ تكون هذه الـ « لا » الرابطة للوجود ، دلخلة في ماهيته . وهذه الـ « لا » نستطيع أن نطلق عليها اسماً آخر هو « السلب » ، أما القوة التي تتجلى في الوجود بما هو موجود ، فمن الممكن أن نسميها « بالايجاب » . وعندما نفهم هذا

(١٥) العمود ٠٠ ص ٩١ .

(١٦) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(١٧) العمود ص ٩٢ .

الاتحاد أو الاندماج بين الايجاب والسلب في وحدة عليّة واحدة ، عندئذ نبدأ في ادراك مايقصده هيدجر من الوجود بوصفه عملية الحقيقة ، لأن الحقيقة في معناها الدقيق الحرفي هي لا a- تحجب letheia . والوجود بوصفه عملية لاتحجب هو الذى يتيح للموجود أن يصير لامحجوبا (الايجاب) ، على الرغم من أن العملية تسودها هذه الـ « لا » الى درجة أن الوجود نفسه يظل محجوبا (السلب) اذن ، التفكير في الوجود في حقيقته يعنى التفكير فيه على أساس الايجاب والسلب معا .

لقد تأمل هيدجر في صيغة « الموجود بما هو موجود » فوجد أنها صيغة غامضة . فهى تعنى الموجود بما هو كذلك وفى مجموعه ، الموجود منظورا اليه من جهة هذا الذى يجعله موجودا ، أى من جهة موجودية الوجود - ousia die on - لكن « الميتافيزيقا تتمثل - فيما يقون - موجودية الوجود على نحو مزدوج . فهى المقام الأول تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سماته عموما ، وفى نفس الوقت أيضا تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك بمعنى الوجود الأسمى ، وبالتالي الالهى (١٩) .

ولما كانت مهمة الميتافيزيقا هى أن تضاع اقوالا logos عن الموجود ontos ، فهى فى جوهرها انطولوجيا . لكن هذه الكلمة « انطولوجيا » اقتصر استخدامها - عند ظهورها فى القرن السابع عشر - على الميتافيزيقا فى معناها الأول ، أى بمعنى البحث فى الوجود فى عمومه ، أما الميتافيزيقا فى معناها الثانى ، أى بوصفها بحثا فى الوجود الأعلى أو الأسمى ، فقد كانت لاهوتا (اثنولوجيا) والمصطلح « علو » ينتابه نفس الغموض ، فقد يعنى تجاوز الوجود الى الوجود فى عمومه وتجاوز الوجود الى الوجود الأعلى . وقد يعنى الوجود الأعلى نفسه (٢٠) . وفى « دروب الغابة » Holzwege يستخدم هيدجر المصطلح الكنتى للتعبير عن هذين المعنيين للميتافيزيقا

EV., p. 34.

(١٨)

(١٩) العود ص ٩٠ .

QB., p. 87.

(٢٠)

فيذهب الى أن الميتافيزيقيا بالمعنى الأول هي تأمل « العلو المتعالى » ،
 transcendantale ، وهى بالمعنى الثانى تأمل فى « العلو العالى » .
 transcendente ؛ (٢١) لكن الشئ الجدير بالملاحظة هنا أنه مادامت صيغة
 « الموجود بما هو موجود » مزدوجة المعنى على هذا النحو ، فمعنى ذلك أن
 الميتافيزيقيا فى ماهيتها أنطولوجية - لاهوتية (أنطو - أنطولوجية) . وهذا
 الطابع الأنطو - أنطولوجى ساد - فيما يرى هيدجر - الميتافيزيقيا
 الغربية منذ أفلاطون الى الوقت الحاضر ، بل انه ليصف تفكير نيتشة المناهض
 لله بأنه « لاهوت سالب (٢٢) » .

والغموض فى صيغة « الموجود بما هو موجود » يكمن فى طبيعة الكلمة
 اليونانية on نفسها : اذ انها مزدوجة المعنى ، فهى تدل على الوجود
 (= الحاضر) وتدل أيضا على الوجود (= الحضور) (٢٣) . وازدواج
 معنى هذه الكلمة لا يرجع الى أرسطو فحسب ، بل يرجع أيضا الى فلاسفة
 ومفكرين سابقين عليه من أمثال هو ميروس وبرمنيديس وهراقليطس . وفضلا
 عن ذلك نجد أن heon عند كل من برمنيديس وهراقليطس تعنى الى
 جانب ازدواج المعنى الذى سبق أن ذكرناه - العملية التى يطلق عليها
 هراقليطس اسم Hen Panta (الواحد هو الكل) . وهذا هو السبب فى ان
 هيدجر عندما بحث فى زدواج معنى كلمة Hen فى مقاله « الماهية الأنطو -
 أنطولوجية للميتافيزيقيا The Onto-theo logical nature of Metaphysics
 استخدام مصطلح هراقليطس Hen ونظر اليه على أنه هو العملية المؤسسة
 للموجود ، ورأى ان الواحد بوصفه عملية مؤسسة ، يرتبط بالكل ، أى مجموع
 الموجودات المؤسسة . والارتباط وثيق الى الحد الذى يصبح معه الانفصال بين
 طرفيه مستحيلا ، فلا يمكن أحدهما أن « يكون » دون الآخر . وهذا الارتباط بين

Ch., p. 281. (٢١)

Guilead, Reuben, «Etre et liberte», Nauwelaerts, (٢٣)

Louvain, 1965, p. 10.

Ch., p. 281. (٢٢)

الواحد والكل هو نفسه الارتباط بين الوجود والوجود . شفى « ما الفلسفة ؟ »
يفسر هيدجر كلمة هرتليطس «الواحد هو الكل» التفسير التالي : « كل » تعنى
هنا « بأننا أونتا Panta ta ont كل اموجودات ، أى : الكل، أى؟ كل ما هو
موجود . و « هن » تعنى الواحد ، الوحيد ، الموحد للكل . لكن كل الموجود هو
للموجود . وهنا كلمة « هو » متعددة ، وتعنى على التقريب « التجميع » ،
فالموجود يجمع الموجود بوصفه موجودا . ان الوجود هو التجميع - انسه
د اللوغوس « (٢٤) .

ان العلاقة بين الوجود والموجودات هي عند هيدجر اشبه ماتكون بالعلاقة
بين « المثال » وتجلياته العينية المختلفة في فلسفة افلاطون ، مع ملاحظة
أن الوجود عند هيدجر لا ينفصل عن الموجودات ، ولا يقوم في عالم سماوى ،
كما هو حال المثل عند افلاطون ، وانما الوجود دائما هو « وجود الموجود »
لا انفصال بينهما ، فثمت علاقة تربط بينهما ربطا ضروريا . وهذا ما يطلق عليه
اسم « الهوية » Identitaet فكما أن الموجود هو موجود الوجود ، فإن الوجود
آخر هو أن الوجود ليس هو الموجود ، وأن الموجود ليس هو الوجود . وهذا
آخر هو أن الوجود ليس هو الموجود ، وأن الموجود ليس هو . وهذا
ما يطلق عليه هيدجر - منذ بداية تفلسفه (٢٦) - اسم « الفرق Differenz
الأنطولوجى » بين الوجود ، والوجود ، فالموجود - في اصطلاح هيدجر - هو
مانتمكن من امتثاله احصائه ، أى هو كل ما يخضع لدراسة العلم ، انه مجموع
الموضوعات . وعلى هذا فالموجود هو العيني ، وهو الموضوعى . أما
الوجود فهو الشيء الفذ ، الفريد في الوجود ، الذى لا يخضع لامتنال العلماء
واحصائهم ، ويستعصى على الرد الى ما هو موضوعى ، انه اللاموضوعى

(٢٤) ما الفلسفة ! ص ٤١ - ٤٢ .

Chapelle, B., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris, Editions universitaires, 1962, p. 236. (٢٥)

EF., p. 59.

(٢٦)

Non-objectif (٢٧) الذى لا يتأصل فى عالم الأعيان . وهذا الفرق الأنطولوجى .
بين الوجود والوجود يتكرنا باين سينا حين قال : «ليس فى الأعيان عين هو وجود
أو شىء ، انما الوجود أو الشىء فى الخارج (جواد أو انسان) أو غيرهما من
الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود ، وأما الوجود
والشئىية فلا تأصل لهما فى الأعيان (٢٨) » .

ويؤكد هيدجر هذا الفرق الأنطولوجى بين الوجود والوجود ، لأنه يرى
أن لقيام لتفكير ميتافيزيقى حقيقى ، وبالتالي لن تؤسس الميتافيزيقا على
دعائم ثابتة ، الا اذا كان هناك وعى بهذا الفرق . فما نسيان الميتافيزيقا
الغريبة للوجود الا نسيان للفرق بين الوجود والوجود (٢٩) .

من هذا النسيان للوجود Seinsvergessenheit نشأت الميتافيزيقا . وما هو
بقصور منها بقدر ما هو أمر كامن فى بنائها نفسه ، « فلأن الميتافيزيقا تبحث
فى الوجود بما هو موجود ، فقد بقيت مهتمة به وحده ، ولم تلتفت الى الوجود
بما هو وجود (٣٠) » . والميتافيزيقا بهذا المعنى بدأت - كما سبق أن
ذكرنا - بالفلاطون عندما ميز بين العالم المحسوس (عالم الوجود) والعالم
انفارق للمحسوس (عالم المثل أو الوجود) . لكن هيدجر يذهب مع ذلك
الى أن أصول الميتافيزيقا - مفهومة على هذا النحو - تمتد الى أصول الفكر
اليونانى نفسه . وعلى هذا ، فاذا فكرنا فى ماهية الميتافيزيقا على أساس
ثنائية الوجود (= الحاضر) والوجود (= الحضور) ، ابتداء من ازدواج
معنى الـ ، فعندئذ تكون بداية الميتافيزيقا مقترنة مع بداية التفكير
الغريب . واذا نظرنا - من ناحية أخرى - الى ماهية الميتافيزيقا على أنها

Ch., p. 146.

(٢٧)

(٢٨) عن الايجى : المواقف ، طبعة التونسى ١٩٠٧ م ج ٢ ص ٢٥٥ .

Ch., p. 297.

(٢٩).

(٣٠) العود ٠٠ ص ٧٤ .

الانفصال بين العالم الحارق للمحسوس والعالم المحسوس ... فنحن نبدأ
الميتافيزيقا بسقراط وأفلاطون (٣١) .

ان هدف هيدجر الذى يرمى الى تأسيس الميتافيزيقا بالبحث فى معنى
الوجود بوصفه عملية لاتحجب (انكشاف . حقيقة) ، يتبين خلالها الفرق
الانطولوجى بين الوجود والموجود - أقول ان هذا الهدف ظل شغله الشاغل
منذ بداية تفلسفه ، فنحن نلاحظه فى الصفحات الأولى من « الوجود والزمان » .
وهناك بالطبع من يذهب الى ان تركيزه على الفرق بما هو فرق صار أكثر
وضوحا وأشد الحاحا فى المؤلفات الأخيرة عنه فى المؤلفات الأولى ، لكننا نجد
هيدجر يعبر عنه بوضوح بالغ فى محاضراته « ما الميتافيزيقا ؟ التى ألقاها
سنة ١٩٢٩ ، وذلك عندما وضع السؤال الأساسى للميتافيزيقا ، كما سبق
أن صاغه ليبنتس ، وهو : لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى
عدم ؟ (٣٢) . لقد كان ليبنتس يقصد - بصياغته لهذا السؤال - أن يتساءل
عن الوجود الأعلى (= الله) الذى يؤسس جميع الموجودات الأخرى .
أما هيدجر ، فهو يقصد بالسؤال ماأتى : كيف يمكن الموجود (بغض النظر
عن المصدر الذى جاء منه وعن تسبب فى وجوده) أن « يكون » ظاهرا ومتجليا
بوصفه موجودا . بعبارة أخرى نقول : ان السؤال - عند هيدجر - سؤال
عن حدوث العملية المنيرة للتحجب (= الانكشاف . الحقيقة) ، وما هذا الحثوث
الا انبثاق للفرق الانطولوجى ، بل انه لسؤال عن هذه العملية بوصفها عملية
يسودها السلب ويتغلغل فيها . وفى العود الى أساس الميتافيزيقا يعرض هيدجر
هذا السؤال على نحو آخر فيقول : « كيف نبحدث أن يكون للموجود الأولوية
والصدارة فى كل مكان ويدعى لنفسه « فعل الكينونة » ، بينما ذلك الذى ليس
موجودا أعنى العدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، وقد بقى نسبيا

منسياً ؟ (٣٣) ، ، فالسؤال الأساسي لا يبحث في الوجود فحسب ، بل يبحث أيضاً في نسيان الفرق الأنطولوجي .

اذن مادامت الميتافيزيقا - بسبب ماهيتها - لا تستطيع أن تبحث في عملية الوجود التي هي أساسها ، فعندئذ يتحتم علينا - فيما يقول هيدجر - أن نتجاوز الميتافيزيقا لكي ينسنى لنا تأسيسها . وهذا هو معنى « قهر الميتافيزيقا » عنده *Ueberwindung der Metaphysik* لكن ، ألسنا بقهر الميتافيزيقا نقضى عليها ونهدمها ؟ يجيب هيدجر عن هذا السؤال بقوله : « ان قهر الميتافيزيقا لا يقوض الميتافيزيقا ولا يهدمها ، فطالما كان الانسان حيواناً ناطقاً *animal rationale* ، كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً *animal metaphysicum* وطالما كان الانسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً فالميتافيزيقا تتعلق - كما قال كنت - بطبيعة الانسان (٣٤) ، . معنى هذا ان الميتافيزيقا ضرورية للانسان . لكن ، اذا كان هيدجر يرغب في تجاوزها ، فما ذلك الا من أجل العودة الى الأساس الذي منه نماء ها ونشاطها ان هيدجر ، رغم عدم لقتناعه بالميتافيزيقا ، « فهو لا يفكر تفكيراً مضاداً للميتافيزيقا » . انه « لا يبحث جذر الفلسفة (= الميتافيزيقا) ، بل يمهد الأساس ويحرت الأرض . فالميتافيزيقا لاتزال مبدأ الفلسفة (٣٥) ، . وهذا الجهد الذي يبذره هيدجر لكشف أسس الأنطولوجيا هو ما يطلق عليه في الفترة الأولى من تفكيره ، اسم « الأنطولوجيا الأساسية » *Fundamentalontologie* لكنه يتخلى عن هذا الاسم كلية بعد سنة ١٩٢٩ . ففي « الدخول الى الميتافيزيقا » (١٩٣٥) يقول : « ان الكلمة « أنطولوجيا » ، لم توضع الا في القرن السابع عشر ، وهي تدل على المذهب التقليدي الذي يبحث في الوجود بما هو كذلك . لكننا نستطيع أن نتناول الكلمة « أنطولوجيا » في معناها الأوسع ، وفي هذه الحالة يكون معنى الأنطولوجيا هو الجهد الذي يجعل الوجود يتجلى ، ولا يكون .

(٣٣) العود ٠٠ ص ٩٥ .

(٣٤) نفس المصدر ص ٧٦ .

(٣٥) نفس المصدر ص ٧٦ .

ذلك ممكنا الا عن طريق السؤال التالي : ماذا عن الوجود ؟ ، (لا عن الوجود بما هو كذلك فحسب) وبما أن السؤال عن الوجود لم يوضع ، بل لم يجد صدق ، وبما أنه استبعد صراحة من جانب المدارس المختلفة للفلسفة الأكاديمية ، وهي المدارس التي تنزع نحو اقامة « أنطولوجيا » بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة ، فلربما يكون من الأفضل لنا أن نتخلى في المستقبل عن مصطلحي : « أنطولوجيا » و « أنطولوجي » ، ذلك أنه لايجب لضريين من التساؤل مختلفين تمام الاختلاف ، أن يحمل نفس الاسم (٣٦) ، أي أن هيدجر يرى أنه لايصح اطلاق نفس المصطلح « أنطولوجيا » للدلالة على بحثين منفصلين تماما : أولهما يتساءل عن الوجود بما هو كذلك ، وهو الأنطولوجيا بمعناها الضيق التقليدي ، والآخر يتساءل عن الوجود ؛ وهو تأسيس الميتافيزيقا عند هيدجر . وقد يقول قائل ان في وصف هيدجر للأنطولوجيا الخاصة به بالأساسية ، تمييزا للبحث الأخير عن الاول . لكن هيدجر يتخلى كذلك عن عنوان « الأنطولوجيا الأساسية » ، ففي سنة ١٩٤٩ يحكم على هذا العنوان « بأنه غير ملائم . لأن ما يوحى به عنوان « الأنطولوجيا الأساسية » هو بالطبع أن محاولة التفكير في حقيقة الوجود – لاحقيقة الوجود كما تفعل كل أنطولوجيا – لاتزال هي نفسها (لاحظ أنها تسمى باسم « أنطولوجيا أساسية ») نوعا من الأنطولوجيا (٣٧) ، أي أن السبب الذي يجعل هيدجر يتخلى عن مصطلح « أنطولوجيا » حتى لو كانت « أساسية » هو أن هذا المصطلح يجعلنا نعتقد أن تأسيس الميتافيزيقا – أو التفكير في حقيقة الوجود – ماهو الا أنطولوجيا من نوع أرقى وأعلى ، في حين أن الأنطولوجيا التي هي اسم آخر للميتافيزيقا ، يجب أن نتجاوزها تماما . لكننا مع ذلك نقول – رغما عن هيدجر – أنه لامشاحة في الألفاظ مادام المعنى واحدا ، فسواء تكلم عن الأنطولوجيا الأساسية أو تأسيس الميتافيزيقا ، فالعنى واحد والهدف واحد ،

IM., p. 50.

(٣٦)

(٣٧) العود ٠٠ ص ٩٢ .

هو البحث في الوجود والتفكير في حقيقته ، فلئن تجاوز هيدجر الميتافيزيقا
أو الأنطولوجيا ، فمن أجل العودة الى أساسها .

قد يرى البعض أن أفضل طريقة لتقويم فلسفة هيدجر هي أن يقيسوا
مدى نجاحه أو إخفاؤه في الإجابة عن سؤاله الذي أثاره عن معنى الوجود
أي حقيقته . بيد أن التقويم تبعا لهذا المعيار ، لا يمكن تحقيقه ولا القيام
به أصلا ؛ لا لأن هيدجر لم يقل بعد كلمته الأخيرة عن الوجود فحسب ، وإنما
لأنه بات من الواضح له أن الكلمة الأخيرة لا يمكن أن تقال بحال . طالما
أن معنى الوجود يكمن في كونه قابلا للتساؤل على الدوام . أن أصالة هيدجر
تتمثل في وضع الأسئلة واثارة المشاكل ، لافي الإجابة عنها والتماس الحلول
لها . وهو لا يستهدف من وراء فلسفته أن تعطى القارئ إجابة واضحة عن
المواضيع التي يتناولها ، بل يود - على العكس من ذلك - أن يستتار
القارئ بالسؤال ، ويكابد المشكلة الى حد الدهشة إزاءها (أليست الدهشة
مهمازا للبحر الفلسفي كما قال أفلاطون وأرسطو من قبل ؟) . ثم إن من يطالب
هيدجر بالأجوبة هو في الواقع متسرع ، لا يجب الانتظار الطويل الذي ينشأ
من معايشة الأسئلة ومعاناتها ، « فإن تكون قادرا على طرح سؤال معناه -
فيما يقول في « المدخل الى الميتافيزيقا » - أن تكون قادرا على الانتظار
ولو طال العمر كله . وأن العصر الذي لا يعد شئيا « حقيقيا » إلا ما يمكن
القبض عليه بكلتا اليدين ، مثل هذا العصر يعتقد أن طرح الأسئلة أمر غريب
عن الحقيقة الواقعية ،¹ هو « لاهائدة منه ولا عائدة » بيد أن الأعداد (الكم)
ليست بذات أهمية ، بل المهم هو الوقت المناسب . والمعاناة الخقة ،

لأن الآلهة

الثاقبة النظر ، تكره

النمو الذي يجيء في غير أوانه . (هلدريان) (٣٨) .

والسؤال الذى أثاره هيدجر فى وجه هذا العصر ، عصر الجواب ، هو « سؤال الوجود » ، فقد ظل هذا السؤال ، طوال تفلسفه كله ، جهدا يستهدف التفكير فى عملية الوجود وعلى هذا ، فالسؤال عي معنى الوجود يمكن أن يرتد - فى نهاية التحليل - الى السؤال التالى: ما الذى يعنيه هيدجر بالتفكير فى الوجود ؟ • هذا هو السؤال الأساسى فى مؤلفات هيدجر الأخير (ولنسمه هيدجر الثانى) وسوف نحاول - فيما بعد - أن نتيين طبيعة النقلة التى قام بها من مشكلة الأنطولوجيا الأساسية التى شغلت ذهنه فى الفترة الأولى من تفلسفه (هيدجر الأول) الى البحث فى التفكير الحقيقى الأصيل ، وهى نقلة ان دلت على شىء فهى تدل على شىء فهى تدل على تحول Kehre فى طريقة الفكرى • لكنه تحول تضبطه وحده داخلية أو لحن أساسى واحد هو « سؤال الوجود » •

لكن ، ماهى طبيعة هذا التفكير الذى يفكر فى الوجود ؟ وماهو الاسم الذى يطلقه عليه هيدجر ؟ ان التفكير الذى يبحث فى أسس الميتافيزيقا أو ماهيتها Wesen يسميه هيدجر باسم «التفكير المؤسس الماهوى wesentliche Denken» • وكيف نفهم هذا الضرب من التفكير ؟ هناك طريقتان : سلبية وموجبة • أما الطريقة السلبية فتتمثل فى أن نعرف ما ليس بتفكير مؤسس أصيل ، فالتفكير الذى يقهر الميتافيزيقا ليس تفكيراً ميتافيزيقياً • لكن ، ماهو التفكير الميتافيزيقى ؟ ان اللقاء نظرة سريعة على عرض هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا ، لكفيلة بالاجابة عن هذا السؤال :

على الرغم من نسيان الفلاسفة السابقين على سقراط للفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ، كما بينه هيدجر ، فانهم قد أحسوا بالوجود احساساً عميقاً ، لأنهم تصوروا الوجود على أنه Physis • ولا Physis عندهم هى كل ماينبتق تلقائياً أو يتفتح من الداخل (مثل تفتح الورد) • وكل مايتجلى أو يظهر ، وهى ليست الطبيعة فحسب ، كما ترجمها الى اللاتينية وفهمها خطأ الرومانيون ، بل تشمل جميع أنواع الموجودات : السماوات

والأرض ، الآلية والبُسر ، الجماد والنبات ، الحيوان والانسان . ان معنى الـ Physis و القوة التي تنبثق ، والمجال الذي يتلث تحت سيطرة هذه القوة . ولكن . من أين تنبثق ؟ من التحجب ، فالـ Physis هي انبثاق في النور . هي تجل وظيّر . وعلى هذا ، نبغض الـ Physis يحدث أو يتأخر اللاتحجب (= الحقيقة) .

وما أن جاء أفلاطون حتى تحول هذا التصور للحقيقة بوصفها لا تحجبا وانكسافا . فبرغم احتفاظ المثل بالمعنى الأصلي للاتحجب ، من حيث كونها مصدرا للنور الذي بفضلها تتجلي موجودات عالم التجربة خلال المشاركة - فقد أصبحت المثل مع ذلك شيئا يشاهد ، وأصبحت الحقيقة تعنى المشاهدة الحقيقية للمثل أو التطابق بين الموجود الذي يشاهد والمثل (منظورا إليها على أنها موجودات) التي تشاهد . هنا تحولت المثل ، فبعد أن كانت مصدرا للنور صارت موجودات تشاهد ، أو بعبارة أخرى : ارتد الوجود الى الوجود . وقد تميز تاريخ الميتافيزيقا من بعد أفلاطون بهذا الخلط ، وأصبحت الحقيقة تطابقا بعد أن كانت لاتحجبا وانكسافا . ومدامت الحقيقة بوصفها لا تحجبا هي مايفهمه هيدجر من الوجود ، فمن الأسهل أن نخبين بأى معنى يفهم هيدجر الميتافيزيقا بوصفها نسيانا للوجود .

وإذا كانت الميتافيزيقا قد بدأت بأفلاطون ، فانها قد بلغت نهايتها في النزعة الذاتية عند ديكرت وليننتس وكنت وهيجل ونيتشه ، فالميتافيزيقا عند هؤلاء جميعا بحث في الوجود بما هو كذلك ، ونسيان لبعد الوجود في الموجودات ، أى نسيان للفرق الأنطولوجى . وقد أخفقت أيضا في أن تتجاوز قطبى الذات والموضوع ، لأن هذا التجاوز لا يتم الا بضرب من التفكير يستطيع أن يعلو على الذاتية ، وأن يبحث في ماهية الميتافيزيقا بتجاوزها الى التفكير في الشيء الذى نسيت الميتافيزيقا أن تبحثه ، الا وهو معنى الوجود نفسه .

ان مايقوله هيدجر هنا عن الميتافيزيقا يقوله أيضا على علم المنطق ..

لأن هذا العلم مثل الميتافيزيقا يأخذ بتصوير الحقيقة بوصفها تطابقاً • وعلى نفس النحو ، ينقد التصور التقليدي للنزعة الانسانية ، فكل النزعات الانسانية التقليدية التي تنظر الى الانسان على أنه حيوان ناطق ، تنبع - فيما يرى - من ضرب من ضروب الميتافيزيقا أو تنشيء ضريا منها •

بذلك ، يكون التفكير المؤسس ذا طبيعة تقدر على قهر الميتافيزيقا والمنطق والنزعة الانسانية • وعلى هذا ، فلا بد أن يكون عملية لاذناتية (أو بمعنى أوضح : سابقة على الذاتية) ، وبالتالي عملية سابقة على المنطق ، وسابقة على العقل • ولأن التفكير المؤسس يعارض الاتجاه التقليدي الذي يجعل الغلبة والسيطرة للذات على موضوعات التفكير ، فهو يتميز - على العكس من هذا الاتجاه - بترك الموجودات تكون ، أن يدعها حرة تتجلى من تلقاء نفسها دون أن يجيء من جانب الذات •

أما الجانب الموجب للتفكير المؤسس فهو يتمثل في أنه يحاول أن يبحث في الوجود بوصفه عملية الحقيقة ، أي بوصفه حدثاً تاريخياً للعملية المنيرة في الموجودات • ويتميز هذا التفكير بأنه يجيء من الوجود ويرجع الى الوجود • ولذلك ، يطلق عليه هيدجر اسم « تفكير الوجود *cas Denken des Seins* » فالتفكير المؤسس هو العملية التي يستجيب بمقتضاها الموجود المتخرج *Être - sistance* الانساني الى الوجود • بل ان هيدجر ليرى في الاستجابة الحقيقية الى الوجود ، معنى « الفلسفة » • وهذا ماوضحه في حديثه الذي رجهه سنة ١٩٥٥ الى الفلاسفة الفرنسيين ، تحت عنوان : ما الفلسفة ؟ ، « ففى هذا الحديث يذهب هيدجر الى أن كلمة « فلسفة » ظهرت أول ما ظهرت عند هرتليطس • وهى ترجع الى كلمة « فيلسوف *Philosophos* » ، وهذه الكلمة هى فى الأصل صفة تصف الانسان الذى « يحب الحكمة » *Philei to sophon* • والفعل اليونانى *philei* (= يحب) يفسره هيدجر على أنه « يستجيب » ، والكلمة *sophon* (= حكى) يفسرها على أنها تعنى *Hien Panta* (= الواحد هو الكل) ، أي الوجود هو الموجود كله فى الوجود ، فالوجود يجمع

الموجود ، ويجعله يكون هو ماهو . وهذه الحقيقة التي تقول بأن الموجود يبقى مجعما في الوجود ، وأن الموجود يظهر في ضوء الوجود ، هي التي أرتعت اليونانيين - وهم وحدهم وقبل غيرهم - في الاندهاش . ومع ذلك كان على اليونانيين ان ينقنوا دهشة هذا الذي هو أكثر الأشياء إثارة لها ، وأن يحومها من هجوم الفهم السوفسطائي الذي أعطى جوابا عتيدا - طرحه السوفسطائيون في السوق - لكل مشكلة . . . وانقاذ أكثر الأشياء إثارة للدهشة - أي الموجود في الوجود - قد تم على أيدي فئة قليلة من الفلاسفة الذين بدعوا السير في اتجاه هذا الذي هو أكثر الأشياء إثارة للدهشة ، أي « السوفون » (= الحكمي) . وصاروا بذلك أولئك الذين « نزعوا » الى « السوفون »

الآن يبحث عن السوفون « - أي الموجود في الوجود - بحثا صريحا ، لأن الحب لم يعد انسجاما أصيلا مع « السوفون » بل نزوعا خاصا نحو « السوفون » . فيلوسوفيا . . . هذا البحث النازع نحو « السوفون » ، نحو « هن بانقا » ، نحو الموجود في الوجود ، يصبح الآن السؤال التالي : ما الموجود بما هو موجود ؟ . الآن فقط يصبح التفكير « فلسفة » . ان هرقلطس وبرمينيدس ما كانا بعد فيلسوفين . ولم لا ؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين . وأعظم هنا . بمعنى أنهما كانا على الدوام في انسجام مع « اللوغوس » أي : مع « الواحد (هو) الكل » . والخطوة نحو الفلسفة - والتي مهدت لها النزعة السوفسطائية - قام بها أولا سقراط وافلاطون (٣٩) ، .

والجدير بالملاحظة هنا أن هيدجر يستخدم طوال حديثه - وتفكيره عامة معنيين للفلسفة ، أحدهما ضيق والآخر واسع : أما المعنى الضيق للفلسفة فهو البحث في الموجود بما هو موجود ، وهو بذلك يوحد بين الفلسفة والميتافيزيقا مما يترتب عليه أن تشارك مصير الميتافيزيقا ، فتقهر . أما المعنى الثاني للفلسفة ، فهو أنها استجابة الى نداء الوجود ، كما كانت في أول الأمر عند

(٣٩) ما الفلسفة ص ٤١ - ٤٣ .

هرة ليطس وبرمنيدس • وتكون الفلسفة بذلك تفكيراً مؤسساً أصيلاً ، يثير
السؤال عن معنى الوجود وحقيقته ، فهذا السؤال هو النجمة الواحد –
والوحيدة – التي بقيت ثابتة طوال الطريق الفكري لهيدجر • انها نجمة
آخر الليل التي تعلق بها بصره عندما انحسر النور عن الغرب كله •

ولنتابع الآن – بالتفصيل – هذا الطريق الفكري الواحد في مراحل
المختلفة ، ونسمع لحن « الوجود » الذي يسرى في مؤلفات هيدجر ، رغم
التنوعات التي يجريها عليه ، فمهما تعددت النغمات ، فاللحن واحد ، هو
البحث في الوجود وتأسيس الميتافيزيقا •

- ٢ -

عندما بدأ هيدجر دراساته في جامعة فرايبورج ، كانت النزعة الكنتية
الجديدة هي الفلسفة السائدة في جامعات ألمانيا • ومعنى هذا أن هناك مشكلتين
كانتا تحظيان بقسط وافر من القبول والاهتمام ، هما : مشكلة نقد المعرفة
ومشكلة نقد القيم • أما مشكلة الوجود – ومعها مبحث الأنطولوجيا كما
(الميتافيزيقا) فقد غى عليها ، في ذلك الوقت ، الإهمال والنسيان • ومع
ذلك فقد حدث رد فعل ضد هذه الفلسفة من جانب حركتين تأثرت كلتاهما
ببرنتانتو : أما الأولى فهي فنومنولوجيا هسرل التي أفسحت للأنطولوجيا
مركزاً شرفياً رغم نزعتها « المثالية الترنسندنتالية » ، أما الحركة الثانية فهي
الاسكولائية الجديدة التي حاول أصحابها القيام بعودة إلى فلسفة أرسطو •
وقد وجدت هاتان الحركتان عند هيدجر اثنا صاغية ، وأظهر معهما تعاطفاً
كبيراً ، فقد أعانته الاسكولائية الجديدة على أن يجد طريقة في الفكر القديم
والوسيط ، وساعدته الفنومنولوجيا عن تبيين كل ما هو جديد ومعاصر •

وأثناء تأمل هيدجر لفلسفة أرسطو – في تلك السنوات الباكورة – بحث
بعمق مشكلة الوجود بما هو موجود وكان لتأمله في فلسفة أوغسطين أثر في

ادتباهه الى فكرة جديدة هي : أن الانسان ليس موجودا مثل بقية الموجودات ، وانما يتميز منها بأن وجوده ليس واقعة مكتملة ، تامة ، منذ البدء ، ولكنه مسرور يجب عليه أن يحققه وأن يصنعه بنفسه ، مهمة في مقدوره أن يتخلى عنها (بأن ينتحر) . وأدرك في ذلك الوقت أيضا أن الخلاف بين المثالية والواقعية خلاف قاصر . ذلك أن الواقعية تلتمس جوهر اوجودات في الموجودات ذاتها كما هي معطاة Vorhandene وقائمة أمام الانسان ، والمثالية تلتمسه في الفكر أو الوعي الذي يهب لكل موجود معناه . لكن هيدجر يرى أن المشكلة ينبغي أن توضع على مستوى آخر ، على اساس العلاقة الحميمة بين الوجود والانسان ، والتي بفضلها يكون « معنى » الموجودات شيئا أكثر من مجرد كيان حاضر أمام الانسان ، وأكثر أيضا من كونه « صناعة » من صنع الوعي . وهذا يتطلب تحليلا للانسان في علاقته بالوجود ، مما يقضى على الخلاف بين المثالية والواقعية .

والحاجة الى دراسة انطولوجيا الانسان ، نجدها في مؤلفات ماكس شيلر الذي اتخذ نقطة ابتدائه فنومولوجيا دهرسل ، وذهب الى أن الأنثروبولوجيا الفلسفية يجب أن تكون هي المبحث الأساسى في كل تفلسف . وكان الى جانب هؤلاء دلتاى الذى قام « بنقد العقل التاريخى » بعد أن قام كنت « بنقد العقل الخالص » ، واثار مسألة كيف أن التحول التاريخى للعالم قد يكون نتيجة تنشأ عن تحول وجهة نظر الانسان الى العالم ، وهو تحول في وعيه التاريخى .

تلك هي الارهاصات والمؤثرات التى تبلورت في المؤلفات التى كتبها هيدجر الأول وهى « الوجود والزمان » (١٩٢٧) و « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » (١٩٢٩) ، و « في ماهية السبب » (١٩٢٩) و « ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) . ولعل أهم ما يوجد بين هذه المؤلفات الأولى ، قبل التحول Kehre ، هو أنها تدور حول الأنية Dasein . وإذا كان المقصد الأسمى الحقيقى لهيدجر هو السؤال عن معنى الوجود ، فإن الطرق هو طريق « صعود »

الآنية نحو أفق الوجود (٤٠) ، ويطلق هيدجر على التحليل الأنطولوجي
أو الوجودي existential للآنية ، الذي قدمه في هذه المؤلفات الأولى -
اسم « الأنطولوجيا الأساسية » .

ولربما تكون أفضل طريقة لتقديم هذه الأنطولوجيا الأساسية هي أن
نعرض أولا ، لا « للوجود والزمان » (١٩٢٧) ، وإنما للفصل الختامي من
« كنت ومشكلة الميتافيزيقا » ، ثم نعود بعد ذلك الى « الوجود والزمان » .
وهناك أكثر من سبب يدعو الى ذلك ، فعلى الرغم من أن « كنت ومشكلة
الميتافيزيقا » نشر بعد « الوجود والزمان » ، أى في سنة ١٩٢٩ ، فإنه قد
ميثافيزيقي ، يختلف ، من حيث الأساس ، عن تفسير الكنتين الجدد تنظر
أعدو القى في صورة محاضرات في سنتي ١٩٩٢٥ ، ١٩٢٦ . ويتسم هذا
الفصل بالوضوح ، بحيث يعد أفضل مقدمة « للوجود والزمان » تساعد على
فهمه ، فضلا عن أن اختيارنا لهذا الفصل مقدمة للوجود والزمان ، يتيح لنا
أن نرى كيف أن مجهود هيدجر كله كان موجها ضد ادعاءات ومزاعم الكنتية
الجديدة وتفسيراتها التي سادت الجو الفلسفي لألمانيا في شبابه ، فابتداء من
الصفحة الأولى من « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » وهو يحدد بوضوح كامل ،
التفسير الذى سيتناول من خلاله كنت ، فهو يقول : « ان هذا العمل ليهدف
الى تفسير كتاب كنت « نقد العقل الخالص » بوصفه تأسيسا لأساس
الميتافيزيقا ، ومن ثم « فمشكلة الميتافيزيقا » سوف نعرض هاهنا بوصفها
مشكلة أنطولوجيا أساسية » . وهذا التفسير الذى ينظر الى كنت على أنه
الى فلسفة كنت بوصفها نظرية للمعرفة . وتعد « نقده » نظرية التجربة
أو « نظرية للعلم الوضعي (٤١) » .

لكن ، من هم الكنتيون الجدد ، وماهى الكنتية الجديدة في تصور هيدجر ؟
هذا السؤال وجهه كاسيرد الى هيدجر في المناقشة المشهورة التي دارت بينهما

Guilead, op. cit., p. 19.

(٤٠)

Poeggeler, op. cit., S. 80-81.

(٤١)

في دافوس Davos سنة ١٩٢٩ ، وقد أجاب عنه هيدجر بقوله : « انى لأعنى بالكنتيين الجدد : كوهين Cohen ، وفندلباند Windelband ، وريكيرت Rickert ، ورييل Erdmann وبنواردمان Riehl . ولن يستطيع المرء أن يفهم الطابع العام للكتية الجديدة الا اذا تأمل أصل هذه الحركة ، وهذا الأصل هو المأزق الذى وقعت فيه الفلسفة عندما وجه اليها السؤال عما بقى لها لى تفعله فى مجال المعرفة ، فلقد كان باديا أن كل مابقى هو معرفة العلم فحسب . حدد هذا المنظور الحركة التى تنادى « بالعودة الى كنت » ، فعدت كنت صاحب نظرية للمعرفة : المعرفة الرياضية والطبيعية على السواء ، مع أن كنت لم يتصد أبدا أن يقدم نظرية فى العلوم الطبيعية ، ذلك أن مقصده الأسمى كان مشكلة الميتافيزيقا بوصفها أنطولوجيا أساسية (٤٢) .

اذن، كان هدف كنت - فيما يرى هيدجر - تأسيس الميتافيزيقا بوصفها أنطولوجيا أساسية ، ومن ثم كانت المشكلة عند هيدجر ليست شيئا أكثر من أن يحاول القيام بعملية « تكرار (٤٣) » Répétition « لمشكلة كنت » وهى مشكلة الميتافيزيقا . ويساعدنا هذا على أن ندرك أن من يعارضهم هيدجر

«A Cassirer - Heidegger' Seminar», Philosophy and (٤٢)
Phenomenological Research, December, 1964.

(٤٣) « التكرار » مصطلح ذو معنى محدد عند هيدجر ، فهو يعرفه بقوله: أقصد بتكرار مشكلة أساسية ، أن أظهر وأكشف الامكانيات الأصلية فى المشكلة ، والتى ظلت - حتى الآن - خبيثة مطمورة . وبتناول هذه الامكانيات ومعالجتها ، تتحول المشكلة ذاتها وتتبدل وتحفظ - وبالتالي - فى سياقها الصحيح . والحفاظ على مشكلة ما ، يعنى تحرير وحفظ تلك القوة الدلالية التى تجعل هذه المشكلة - فى ماهيتها الباطنة - ممكنة بوصفها مشكلة ، KM, p. 261. والتكرار عند هيدجر الأول هو نفسه المقصود من مصطلح - الحوار ، الذى يستخدمه هيدجر الثانى ، فى « ما الفلسفة ؟ » على وجه الخصوص ، ص ٤٨ .

في « الوجود والزمان » هم الكينيتون الجدد ، وان لم يصرح بذلك ، وان ثم بطن عن اسمائهم ، ويساعدنا أيضا على أن ندرك أن « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » هو خير مقدمة « للوجود والزمان » ، فهنا هيدجر يقدم نفسه بنفسه ، ذلك أنه ، في الحقيقة ، يسقط فكرته عن الأنطولوجيا الأساسية على كنت :

يذهب كنت الى أن الميتافيزيقا بمعناها الدقيق هي « الميتافيزقا الخاصة » في التراث الذي سبقه (أي هي اللاهوت والكوسمولوجيا وعلم النفس) • ولكن لقامة أساس لمثل هذه الميتافيزيقا ، يصير مشكلة تتعلق بتأسيس « ميتافيزيقا عامة » ، أي أنطولوجيا ، ذلك أن المعرفة الأونطيقية التجريبية لتلك الموجودات التي تعنى بدراستها الميتافيزيقا الخاصة ، هي معرفة مستحيلة ان لم يكن الميتافيزيقي قد حصل من قبل على فهم سابق لبناء تلك الموجودات، أي ان لم يكن قد حصل على معرفة أنطولوجية • وهذا - في نظر هيدجر - هو المعنى الصحيح « للثورة الكوبرنيقية » عند كنت ، أي أن المعرفة الأونطيقية التجريبية لا تكون ممكنة الا اذا سبقها فهم أنطولوجي ، يكمن في بناء الانسان العارف (٤٤) •

وان يتضح لنا أن مجهود كنت لتأسيس الأنطولوجيا قد أصبح « بنذا للعقل الخالص » الا اذا وضعنا في ذهننا - فيما يقول هيدجر - أن « العقل الخالص » عند كنت اصطلاح يصف به القوة التي يعرف بها الانسان ونفقا لمبادئ قبالية • والمعرفة الأنطولوجية التي يريد أن يفسرها وأن يوضحها ، لا بد أن تكون من قبيل هذه المبادئ • فمن حيث هي معرفة ، لا بد أن تكون متمثلة في أحكام ، أحكام تركيبية ، لأنها معرفة بالموجودات أكثر منها معرفة بالانسان العارف ، ولا بد أن تحقق الاتحاد بين الانسان العارف والموضوع المعروف (= تركيبية) • ومع ذلك ، فهذه الأحكام بما أنها أنطولوجية (= سابقة على الأحكام الأونطيقية) ، فهي سابقة على كل تجربة (= قبالية

وعلى هذا فتأسيس المعرفة الأنطولوجية سوف يتضمن دراسة للأحكام التركيبية القبلية (المبادئ) ، وسيتضمن أيضا تحديد (وبالتالي « نقد ») تلك القوة الكامنة في الانسان ، أى العقل الانسانى الذى يكون هذه الأحكام . . معنى هذا أن الأنطولوجيا الأساسية عند كنت لابد أن تكون « نقدا للعقل الخالص » ، (٤٥) .

ومثل هذا النقد هو ، فى أساسه ، تحليل للطو . . علو الذهن للبشرى ، نظالما أن هذا الفهم الأنطولوجى للموجود يسبق الإدراك الأونطيقى له ، بحيث سجل هذا الإدراك ممكنا ، فانه - لذلك - توجيه لعارف نحو الموضوع المعروف نوجيها يقيم المجال الذى يمكن أن يجرب بداخله هذا الموجود فى التركيب للتجريبى . وهذا التركيب هو التركيب القبلى للمعرفة الأنطولوجية : انتقال للعقل خارج ذاته ، وتجاوزه لفسه واتجاهه نحو الموجودات التى يجب أن يعرف على نحو ينسبه فهم الوجود الذى يجعلها هى ماهى (٤٦) .

وما يميز علو العقل الانسانى هو انسانيته ، أى تناهيه . ولذلك فالعقل الانسانى لا يستطيع - لكونه متناهيا - أن يخلق موضوع معرفته . وإذا كانت المعرفة الانسانية تتكون من العيان للباشـر *Anschauung* والحكم المعمم أو الفكر *Denken* فان كليهما متناه ، فالعيان - فى جوهره - قابل ، متلق ، سلبي ، أما الحكم المعمم فهو لايتناول موضوعه الا على نحو غير مباشر ، على نحو استدلالى ، عام . فضلا عن أنهما محدودان ، لأن كلا منهما يعتمد على الآخر من أجل تأليف العطية الكاملة للمعرفة . وعلى هذا ، فالمعرفة الانسانية والعقل الانسانى متناهيان تماما ، وعاجزان عن الخلق ، أى خلق موضوعاتهم . ويترتب على ذلك أن تصبح مشكلة العلو عند كنت على النحو التالى : كيف يتسنى للعقل المتناهى ، اللاخلاق المعتمد على امتثال موضوع معرفته ، أن يتجاوز نفسه ، وأن يعلو على ذاته ، الى الحد الذى يدرك معه وجود موضوعه ادراكا

Ibid., pp. 73-75.

(٤٥)

Ibid., p. 77.

(٤٦)

سابقا على كل تجربه بهذا الموضوع ؟ • بعبارة موجزة ، كيف يكون التركيب الأنطولوجي ممكنا ؟ (٤٧)

مهمة هيدجر هي ان يقوم « بتكرار » هذه المشكلة بالتعمق في اصولها ، فهو يتفق مع كنت في أن الأنطولوجيا الأساسية يجب أن تبحث مايسميه كنت « بالنزوع الطبيعي » *Naturanlage* في الإنسان نحو الميتافيزيقا • ومن ثم يقبل السؤال الرابع الذي اضافه كنت الى الأسئلة الثلاثة التي تكون المباحث التقليدية للميتافيزيقا الخاصة : ماذا أستطيع ان أعرف ؟ (الكسمولوجيا) ، ماذا يجب ان أفعل ؟ (علم النفس) ، ماذا أستطيع ان آهون ؟ (اللاهوت) - وهو سؤال : ما الانسان ؟ ، فهذا السؤال يتضمن ماهو أكثر من القول بانثروبولوجيا ، حتى لو كانت فلسفية ، لأنه لابد من تفسير البناء الأنطولوجي للإنسان • الذي هو مصدر كل نزوع نحو وضع الأسئلة الثلاثة الأولى ، بل وعلى الأخص نحو وضع السؤال الرابع نفسه (٤٨) انه يتضمن باختصار - أنطولوجيا اساسية •

والأنطولوجيا الأساسية بوصفها تحليلا أنطولوجيا « لطبيعة » الانسان ، تقدم - فيما يقول بوجلز - الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا . فهي بوصفها كذلك أمر ضروري تتطلبه الميتافيزيقا ، لكي تكون ممكنة • فكرة الأنطولوجيا الأساسية بوصفها تأسيسا للميتافيزيقا لابد أن تدعم بتفسير يقدم « لنقد العقل الخالص » ، لأن تأسيس الميتافيزيقا لاينشأ ابدا من العدم ، وانما يقوم على تبين مواطن القوة والضعف في التراث *Ueberlieferung* واذا كانت الميتافيزيقا تتعلق بطبيعة الانسان ، فمعنى ذلك - حسب تفسير هيدجر لفكرة كنت هذه - أنها « وجدت » مع الانسان « وجودا فعليا » ، اى أنها وجدت من قبل على نحو من الأنحاء في التراث • لذلك ، لابد من القيام بعملية تكرار التراث ، لكي يتيسر القيام بتأسيس الميتافيزيقا (٤٩) •

Ibid., pp. 83-85.

(٤٧)

KM. p. 264.

(٤٨)

Poeggler, op. cit., S. 82.

(٤٩)

ويقتبئ هيدجر أيضا مقاله كنت عن تناهي الانسان ، فالاسئلة التي تنسئ الميتافيزيقا (الخاصة) تدل على تناهي الوجود الذي يضعها ، فكونه يسأل : ماذا أستطيع أن أعرف ؟ معناه أنه يسأل : ماذا لا أستطيع أن أعرف ؟ ، وهذا يكشف عن تحديد أساسي لقدرته على معرفة ، وأن يمتثل : ماذا يجب أن أفعل ؟ فهذا لا يتضمن : ماذا لا يجب أن أفعل ؟ (وبالتالي السلب) فحسب ، وإنما يتضمن أيضا نقصا ذاتيا ، وأن يسأل : ماذا أستطيع أن أعل ؟ فهذا يتضمن الرجاء والتوقع ، وبالتالي العقم والافتقار إلى شيء آخر . ولذلك فكل سؤال من هذه الأسئلة ، بل إنها في مجموعها انكشف التناهي الأساسي لمن ينسئ بهذه الأسئلة الميتافيزيقا . فضلا عن أن الشيء الذي يهتم الانسان المتسائل هو التناهي نفسه ، لا أملا في أن يكون قادرا على التخلص منه ، وإنما لكي يحققه ، ذلك أن تناهي العقل ليس بالأمر العرضي الذي يطرا على العقل الانساني ، بل إن التناهي ليميز العقل في جوهره . وعلى هذا ، يستطيع المرء أن يقول : أن العقل الانساني ليس مناهيا لأنه يضع الأسئلة الثلاثة الاولى ، بل الاخرى والاصح أن يقول : العقل الانساني يضع هذه الأسئلة (وينسئ الميتافيزيقا) لأنه متناه ، متناه إلى الحد الذي يهتم معه بتناهيه هو نفسه (٥٠) .

إن الأسئلة التي تنسئ الميتافيزيقا لاتتعلق بتناهي الانسان فحسب ، وإنما هي تنبع من هذا التناهي ومن اهتمام الانسان به . فإذا أراد المرء أن يضع أساسا للميتافيزيقا ، فلا بد أن يضع أولا السؤال التالي : ماهو الأساس الداخلي لتناهي الانسان ؟ . ومهمة الأنطولوجيا الأساسية لاتتخصر في وضع السؤال عن تناهي الانسان فحسب ، بل لابد من أن تسأل عن : كيف يكون هذا التناهي مصدرا للأسئلة الميتافيزيقية ، وبالتالي لابد من أن تسأل عن العلاقة بين التناهي الانساني وأصل الميتافيزيقا . وأصل الميتافيزيقا هو عملية الوجود بوصفها حدوثا وتاريخا للفرق الأنطولوجي . هنا تصبح مهمة

الأنطولوجيا الأساسية أكثر تحديدا ، فهي توضح العلاقة القائمة بين الوجود ، أى الوجود بما هو كذلك ، وتناهى الانسان (٥١) .

صفوة القول أن الأنطولوجيا الأساسية تحاول أن تضع أساسا للأنطولوجيا . وهذه المحاولة تركز على دعامين ، فمن ناحية ، لا بد أن نبحث في عملية الوجود - أى أن نطرح سؤال الوجود ، لكى نؤسس الميتافيزيقا ، ومن ناحية أخرى ، أن وضع السؤال نفسه ليكشف عن تنأهى الانسان الذى يسأل . ولكى يتحقق النجاح لهذه المحاولة ، يجب على الأنطولوجيا الأساسية أن توضح العلاقة الدينامية التى تربط بين هذين القطبين : الوجود والانسان . ومن ثم ، لانتحصر مهمتها في وضع سؤال الوجود فحسب ، بل تتمثل في أن توضح : لماذا يضع الانسان بوصفه متناهى هذا السؤال . ان المشكلة عند كنت هي : ما هى الشروط التى تجعل التركيب الأنطولوجى (العلو) للعقل المتناهى ممكنا ؟ أما المشكلة عند هيدجر فهي : ما العلاقة بين تنأهى الانسان بينها في « الوجود والزمان » .

ولننتقل الآن الى عرض فكرة هيدجر عن الأنطولوجيا الأساسية كما بينها في « الوجود والزمان » .

يذهب هيدجر الى أن الوجود الذى نطلق عليه اسم « الانسان » يتميز - من بين جميع الموجودات - بأنه يعيش في حال من « الفهم للوجود » . *Seinsverstaendnis* ، ففى سلوكه وجميع مواقفه مع غيره من الموجودات ، إدراك لما يجعل هذه الموجودات موجودة ، أى وجودها ، وفى اللغة التى يستخدمها يقوم « فعل الكتيونة » ، أما على نحو صريح ، أو على نحو مضمحل ضمنى (كما هو الحال فى اللغة العربية) . لكن هذا الفهم للوجود غير واضح ، ولم يبلغ فى ذهنه مرتبة التصورات ، ولم يوضع موضع التساؤل . ولذلك ، فهو فهم سابق على الفهم الأنطولوجى *pre-ontological* سابق على التصور ، غير محدد ومع ذلك فهذا الفهم للوجود يمثل واقعة لا تنكر ، ولا مناص منها

ibid, pp., 275-7.

(٥١)

لكل بحث ، فهي نقطة الابتداء التي منها يسير . وعندما يتضح هذا الفهم السابق على الأنطولوجى ويبلغ مرتبة التصورات ، عندئذ يصبح فهمها أنطولوجيا .

وفهم الوجود هو الذى يميز الانسان فى جوهره ، « فالانسان - كما يفول هيدجر - هو الموجود الذى انغمس وسط الموجودات على نحو صارت معه الموجودات التى ليست هى هو ، والموجود الذى هو نفسه - متجلية له على الدوام (٥٢) » ، متجلية أى فى وجودها . ان مثل هذا التصور لطفى جانب كبير من الأهمية والخطورة ، فهو يوضح ، قبل كل شىء ، لماذا فضل هيدجر أن يختار لمن يتساءل عن الوجود اسما يدل على هذه المزية الفريدة التى تميزه عن جميع الموجودات الأخرى ، الا وهى مزية فهمه للوجود بما هو كذلك - هذا الاسم هو *Dasein* الوجود - هناك (= الآنية) (٥٣) .

ومزية فهم الوجود تكون - فى نظر هيدجر - البناء الأنطولوجى للآنية ، فهذا الفهم ليس مجرد معرفة نظرية ، وانما هو نحو من أنحاء الوجود ، انه نفسه وجود ، بمعنى انه ليس صفة للآنية ، بل هو أسلوبها فى الوجود . ومن ثم ، فان علاقة الآنية بالوجود واهتمامها به يؤلفان بناءها الأنطولوجى . وينبئنا دوفاييلنس الى نقطة هامة تتعلق بتصوير هيدجر هذا ، وهى : أن هيدجر يرفض كل تفسير يفضى بتصوره الى نوع من أنواع الفلسفة الطبيعية ، أى أنه ضد كل تفكير يحاول أن يتصور الوعى أو العقل أو انسانية الانسان على أنها ناشئة من أساس طبيعى فى العالم . فبهذا المعنى لا يكون

BT, pp. 24-25.

(٥٢)

Ibid., p. 33.

(٥٣)

الآنية ليست هى الانسان ، فتمت اختلاف بينهما سفسير اليه فيما بعد . ومن الخطأ ترجمة المصطلح الالمانى *Dasein* بالحقيقة الانسانية *réalité humaine* - كما ترجمه كوربان . . . *Chapelle, op. cit., p. 13.* وقد انتخبه الدكتور بدوى الى ذلك سنة ١٩٤٥ ، فلم يترجم هذا المصطلح بالانسان وانما بالآنية وهى « تحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية ، (« الزمان الوجودى » ص ٥) .

ثمت نشوء للإنسان أو العقل عند هيدجر. وان كان هناك تاريخ لفهم الوجود ، فان هذا التاريخ مستقل ، ذاتي ، تكون بفضل حركاته فقط ، ذلك ان تاريخ العقل « ينظر اليه على أنه ناتىء من تاريخ الفهم الأنطولوجى للوجود ، والعكس بالعكس (٥٤) » .

وفهم الآنية للوجود لا يشمل فهمها لوجودها فحسب ، بل يشمل أيضا وجود جميع الموجودات الأخرى على السواء . لذلك ، فمن حيث هى موجود ، لا تكون فى نفس مرتبة الموجودات الأخرى ، وانما تتميز عنها بالأولوية والسمو ، « فالامتياز الأونطيقى للآنية يكمن فى كونها أنطولوجية » (٥٥) . فضلا عن أن هذا النحو من وجود الإنسان يسميه هيدجر « بالوجود الماهوى ، *Existenz* . والوجود الماهوى لا يكون ممكنا الا على أساس من فهم الوجود (٥٦) الوجود الماهوى عند هيدجر معناه ان تكون الآنية فى حالة نعلق بالوجود ، وهى الحالة التى تسمى « بفهم الوجود » ، ففهم الوجود هو الذى يؤلف الامكانية الداخلية للوجود الماهوى . كما ان الوجود الماهوى يؤلف بدوره الامكانية الداخلية للآنية (٥٧) .

ويطلق هيدجر أيضا على الوجود الماهوى الإنسانى ، مفهومًا على النحو الذى ذكرناه ، اسم « العلو » . وهذا المصطلح مصطلح « ميتافيزيقى » يعنى - كما سبق ان بينا - « المفارقة أو التجاوز » ، وهيدجر يحلله عندما يبحث فى الآنية برصفاها موجودا - فى - العالم ، فهنا ينظر الى الآنية على أنها موجود يتجاوز الموجودات (بل تتجاوز نفسها أيضا) الى العالم . والآنية بمعنى العلو تظهر منذ بداية الأنطولوجيا الأساسية ، ذلك أنها موجود يتمثل بنائوه الأنطولوجى فى فهم وجود الموجودات . فبهذا الفهم تتجاوز الآنية (وبالتالي تعلق على) الموجود الى الوجود بما هو كذلك ، ففى « ماهية السبب »

De Waelhens, Reflections on Heidegger's Development, (٥٤)

International Philosophical Quarterly, September, 1965.

BT, p. 33.

(٥٥)

KM, p. 33.

(٥٦)

BT, p. 67.

(٥٧)

يقول : « ان مايتجاوز هو بالتأكيد الموجود نفسه ، وكل موجود ينكسفاً
 للآنية ، بل ايضا وعلى وجه الحقة الموجود الذى يكون « نفسه » بوجوده » (٥٨)
 أى أن الآنية تتجاوز نفسها أيضا ، الى جانبا تجاوزعا للموجودات الأخرى
 التى تنكشف لها . وعلى هذا ، « فنبطلو الآنية يتأرخ فهم وجود الموجودات
 بما هو كذلك . العلو يحقق فهم وجود الموجود » (٥٩) . لكن الطر ما هو
 لا تأرخ Vollziehen اتمام Geschehen للفهم الأنطولوجى . ولايعنى هذا
 أن فهم الوجود واقعة تامة مكتملة دفعة واحدة ، وانما هو عملية دينامية ،
 تتحقق وتتأرخ على الدوام فى الآنية . اذن ، فالآنية ليست شيئا بين الأشياء ،
 بل هى حدث يتأرخ . هذا الحدث التاريخى هو العلو .

والطابع الديناميكى يدل أيضا على تنهاى الآنية . فالآنية تقوم وسط
 للموجودات . ومع ذلك ، فان الآنية تعتمد عليها وتحيل اليها دائما ، ولاستطيع
 بالثقافة والتكنولوجيا ، ان تسيطر عليها . وهذا دليل على تنهاى الآنية (٦٠)

ان الآنية بوصفها فهما للوجود ، تتميز بالتنهاى ، فهى ظاهرة انطولوجية
 ونهست انثروبولوجية . مهما كانت علاقتها بالانسان ، فان كل مايقال عنها
 سيكون نتيجة لهذا الطابع الانطولوجى . لكن ، ما العلاقة بين الآنية والانسان؟
 لا شك أن العلاقة وثيقة حميمة ، فاشكال الأنطولوجيا الأساسية ينشأ من
 محاولة توضيح البناء الأنطولوجى للانسان الذى يجعل من نزوعه نحو
 الميتافيزيكا أمرا ممكنا . لقد رأينا كيف ان الآنية ما هى الا فهم للوجود
 متناه فى جوهره ، ومصدر للوحدة التى تربط بين سؤال الوجود وتنهاى
 للانسان الذى يضع هذا السؤال . فاذا لم تكن الأنطولوجيا الأساسية
 انثروبولوجيا ، فهى بحث فى الآنية بقدر ماتكون هذه (أى الآنية) هى البناء

EF, p. 64.

(٥٨)

KM, p. 293.

(٥٩)

Richardson, W. Heidegger, Martinus Nijhoff, The

(٦٠)

Hague, 1963, pp. 36.37.

الأنطولوجى للانسان فى تناهىه الذاتى . وهذا هو السبب فى الآنية يتحدث عنها على نحو يجعلها مرادفة للانسان . وهذا هو السبب أيضا فى أن هيدجر يؤكد دائما أن الآنية « آنىتى » (٦١) .

لكن من الخطأ ومن التضليل أن ترد هذه العلاقة الوثيقة بين الآنية والانسان الى التوحيد بين الآنية والفرد ، ومن الخطأ كذلك أن نعد البعد الأنطولوجى خاصية للانسان او عقله ، ذلك أن الآنية هى البناء الأنطولوجى للانسان ، وهى - من الناحية الأنطولوجية - اسبق واصل (أشد أصالة) ، Ursprunglicher من الانسان وأن تناهى آنية بوصفها فهما متناهى للوجود هو الأساس لتناهى الانسان . ان ماهو أصل من الانسان هو تناهى الآنية فيه (٦٢) ، نالاهية هى ، فى جوهرها ، تأرخ يحدث فى الانسان ، وليست مرادفة له .

ولعل اهتمام هيدجر بتبيين الفرق بين الآنية والانسان يرجع الى رغبته فى أن ينفى عن الأنطولوجيا الأساسية كل صبغة أنثروبولوجية ، والتركيز على الطابع الأنطولوجى للآنية . وهذا كله من أجل أن يمهد لدراسة معنى الوجود ، فالاشكال الذى يدور حوله « الوجود والزمان » الذى يتناول آنية الانسان ، ليس أبدا أنثروبولوجيا فلسفية ، وانما هو تمهيد ضرورى لطرح السؤال الأود : سؤال الوجود « ان وجودى (أى الآنية) - فيما ، يقول - يجب أن يبحث لأننى المخلوق الوحيد الذى يسأل عن الوجود » (٦٣) ومعنى هذا ان اهتمام هيدجر بتحليل الآنية هو من أجل البحث فى الوجود ، او التفكير فى معناه وحقيقته ، ذلك أن الآنية هى الوجود الذى يتميز من غيره من الموجودات بفهم للوجود .

BT, p. 68.

(٦١)

Quoted from Richardson, op. cit., p. 45.

(٦٢)

Grene, M, «Martin Heidegger», Bowes and Bowes, .

(٦٣)

London, 1957, p. 12.

لكن ماهو المنهج الذى اتبعه هيدجر في تحليل الآنية ؟ انه المنهج
الفتونمولوجى (٦٤) (= الظاهرىا) . وماهو المنهج الفتونمولوجى عند
عند هيدجر ؟ ، انه ليلجا الى طريقته المعروفة فى التماس الحقائق من الالفاظ ،
ليوضح حقيقة الفتونمولوجيا من اللفظة ذاتها ، فلفظة « فتونمولوجيا » تتكون
من كلمتين « فتونمين » أى ظاهرة ، و « لوغوس » ، أى علم أو كلام أو قول .
والظاهرة هى ما يظهر . وفكرة الظهور مرتبطة بفكرة النور ، ذلك أن النور
هو المجال الذى تظهر فيه الموجودات وتتجلى . أما بخصوص كلمة « لوغوس »
فهى تعنى الكشف والتعبير من خلال الكلام أو القول . فالكلام يكشف
الظواهر ويظهرها . وعلى هذا ، فالفتونمولوجيا هى الدراسة التى تكشف
الظواهر التى هى فى اصطلاح هيدجر الموجودات . القول بأن الظواهر تظهر
وتتكشف ليس معناه انها تقوم بذلك على نحو مباشر تلقائى ، وخاصة
هذه الظاهرة الأساسية . . ظاهرة الوجود . فاذا كان المراد كشف شىء
ما واطهاره ، فان هذا الشىء يكون - بطبيعة الحال - محجوبا . اننا لنرى
اشياء كثيرة تكون موجودة ، لكن وجود هذه الاشياء لا نراه ولا ندركه .
ولذلك ، فان هذا المحجول يجب أن يكون هو الموضوع الرئيسى للمنهج
الفتونمولوجى . وعلى هذا ، يعد هيدجر الفتونمولوجيا عاما للوجود مثلا
مثل الأنطولوجيا ، فهو يقول : « ان الأنطولوجيا لا تكون ممكنة الا بوصفها
فتونمولوجيا » (٦٥) والعكس صحيح أيضا ، أى أن الفتونمولوجيا هى شى
جوهرها أنطولوجيا .

والظاهرة التى تناولها فى « الوجود والزمان » من خلال المنهج
الفتونمولوجى هى الآنية ، فالمهمة التى أخذها على عاتقه هى أن يظهر وجود
الآنية ، تمهيدا لتناول الوجود ذاته من خلال منهج آخر . معنى هذا أن
هيدجر وكننت ، فقد ذهب الى أننا لن نثق فى صحت معرفتنا الا اذا استوثقتنا
أنطولوجيا (فتونمولوجيا) شرط ضرورى لقيام الميتافيزيقا بمعناها الصحيح،

BT, pp. 58-62.

(٦٤)

Ibid., p. 60.

(٦٥)

وهي تلك التي تفكر في معنى الوجود بما هو كذلك . وهنا نجد تشابها بين هيدجر وكنت، فقد ذهب كنت الى اننا لن نثق في صدق معرفتنا الا اذا استوثقنا أولا من الأداة التي نحصل بها على هذه المعرفة وفحصناها فحسبا قريبا ترنسندنتاليا وان كان الأمر عند هيدجر يختلف - قليلا - عنه عند كنت ، ذلك أن فهم الوجود يتعلق بوجود الآنية أو الانسان ، لا بمعرفته كما هو الحال عند كنت ، أى أن الجانب الابدستمولوجي لايهم هيدجر بقدر ما يهمه الجانب الأنطولوجي .

اننا لو وقفنا عند الأنطولوجيا الأساسية لكانت فكرة هيدجر عنها لا تختلف من حيث الأساس عن الفكرة التقليدية عن الأنطولوجيا - كما قدمها هو نفسه ، ألم يأخذ على هذه الأنطولوجيا انها تبحث في الموجود وتهمل البحث في الوجود ثم ليس بحثه في الآنية بحثا في الموجود ؟ .

لكن هيدجر يتجاوز ، بطبيعة الحال ، هذه الأنطولوجيا الأساسية .. فماهي الا مجرد مدخل تمهيدى للتفكير في الوجود - بل انه ليتجاوز العنوان نفسه (أنطولوجيا أساسية) في آخر هذه المرحلة من مراحل طريقته الفكرى ، ففى « ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) يتخذ من تصور الميتافيزيقا موضوعا أساسيا صريحا لبحثه .

في هذا البحث يفرق هيدجر بين الميتافيزيقا والعلم ، فالعلم يعنى بالموجود ويهمل العدم (٦٦) ، بينما الميتافيزيقا تبحث في العدم وما ان يوضع العدم موضع التساؤل الميتافيزيقي حتى يستثار التساؤل الحقيقى عن «وجود» «الموجود» ولا يظل العدم المضاد غير المتعين بالنسبة « للوجود » ، ولكنه يكشف عن نفسه برفسه مكونا لوجود هذا الموجود (٦٧) ، انن ، التساؤل عن العدم تساؤل ميتافيزيقي . ذلك أن « الوجود والعدم يؤلف كل منهما الآخر ، لا لأن خلا منهما يتفق مع الآخر - على ضوء ، مفهوم هيجل للفكر - في لاتعينه ومباشرته

(٦٦) ما الميتافيزيقا ؟ ص ١٠٠ .

(٦٧) نفس المصدر ص ١٢٢ .

Unmittelbarkeit (immédiateté) ، ولكن لأن « الوجود » نفسه « متناه » ،
في ماهيته ، ولا يتبدى الا في علو الآنية التي تظهر في « العدم » عبر الموجود .
وإذا كان من الحق أن التساؤل عن الوجود بما هو وجود هو السؤال
الشامل للميتافيزيقا ، فان مشكلة العدم تثبت أنها من طبيعة تحيط
بالميتافيزيقا كلها (٦٨) . « ولا يصل الموجود في جملة الى ذاته الا في عدم
الآنية ، وفقا للامكانية التي تخصه وحده فحسب . أى وفقا لحالة متناهية (٦٩)
» ان العلم يريد أن يستبعد العدم بحركة فيها كثير من التعالي ، ومع ذلك
فقد ظهر لنا نتيجة لسؤالنا عن العدم أن هذه الآنية العلمية ليست ممكنة الا
إذا بقيت داخل العدم وهي لا يمكن أن تفهم ذاتها فيما هي عليه الا اذا « لم »
تستبعد العدم . والرصانة والتفوق اللذان نعزوهما الى العلم ليسا أكثر
مزحة . إذا لم يأخذ العدم مأخذ الجد . ولأن العدم قد أميط عنه اللتام ،
ولهذا السبب وحده ، يستطيع العلم أن يجعل من الموجد ذاته موضوعا
لبحنه . وصدور العلم عن الميتافيزيقا هو الشرط الوحيد الذي يجعل العلم
نادرا دون انقطاع على هراصلة مهمته الجوهرية . « (٧٠) » . والسؤال
عن العدم يضعنا « نحن انفسنا » ، نحن الذين نتساءل موضع السؤال .
ولهذا كان سوؤالا ميتافيزيقا « (٧١) » ولاستطيع الآنية أن تقيم علاقة
مع الموجود الا إذا بقيت داخل العدم . وتجاوز الموجد « يحدث في ماهية
الآنية » ، غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها ، وهذا يتضمن أن
الميتافيزيقا تؤلف « طبيعة الانسان » . ان الميتافيزيقا هي الحادث الأساسي
في الآنية . انها الآنية نفسها . ولهذا السبب لاتعادل صرامة أى علم جدي
ميتافيزيقا ، كما أن الفلسفة لا يمكن أن تقاس بمعيار فكرة العلم (٧٢) .

من هذه النصوص نتيين أن الميتافيزيقا أصبحت هي البحث في

(٦٨) نفس المصدر ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٦٩) نفس المصدر ص ١٢٣ .

(٧٠) نفس المصدر ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٧١) نفس المصدر ، ص ١٢٤ .

(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

الوجود ، بينما العلم هو الذى يعنى بدراسة الوجود وهنا نجد أن الميتافيزيقا في تصور هيدجر هي الميتافيزيقا كما يريدونها ، أى الميتافيزيقا كما ينبغى أن تكون ، أما الميتافيزيقا التقليدية أو الأنطولوجية التقليدية ، فهي والعلم سواء من حيث اهتمامها بالوجود . ونخبين أيضا أن هيدجر لم يعد يستخدم مفهوم الأنطولوجيا أو الأنطولوجيا الأساسية ، فهو يعزف - كما سبق أن بينا (٧٣) - عن استخدام هذين المصطلحين ، طالما أن الأنطولوجيا - كما فهمها للفلاسفة الأكاديميون - لاتعنى ببحث الوجود ، وطالما أن الأنطولوجيا الأساسية ينظر إليها على أنها ضرب من الأنطولوجيا . ان هيدجر يعنى التفكير الذى يهدف الى ادراك حقيقة الوجود تفكيراً يعود الى أساس الميتافيزيقا ، ولذلك فهو تفكير يختلف عن أية أنطولوجية . وقد يبدو أن هيدجر يقع في نفس الاشكال أو الصعوبة التى أراد أن يتفادها بالاستغناء عن مصطلحى « أنطولوجيا » و « أنطولوجيا أساسية ! ، ذلك أنه حتى في حالة استخدام مصطلحات أخرى بديلة مثل « ميتافيزيقا الميتافيزيقا . أو « ميتافيزيقا الآنية » ، فإنه يصل بذلك الى مجرد أنواع من الميتافيزيقا . لكن الحقيقة أن هيدجر يتجاوز هذه العناوين كلها ، فتأسيس الميتافيزيقا عنده يقوم في تجاوزها وهذا ما سنتبينه عند هيدجر الثانى .

ان اختيار هيدجر لموضوع العدم في بحثه « ما الميتافيزيقا ؟ » ، اختيار يوجهه اهتمام سابق بمشكلة الميتافيزيقا ذاتها ، فالسؤال عن العدم (الوجود) نظر اليه على أنه سؤال « ميتافيزيقي » ، يهدف من ورائه الى أن يتناول الميتافيزيقا من الداخل . وهذا أمر يمكن ادراكه ، اذا وضعنا في اعتبارنا ان هيدجر يفكر في مشكلة الميتافيزيقا ، من خلال المصطلح الرئيسى في هذه المرحلة الأولى ، ألا وهو الآنية ، أى أن السؤال عن الوجود يتناوله عن طريق السؤال عن الآنية ، وهى ذلك البناء فى الانسان الذى يجعل الميتافيزيقا ممكنة .

(٧٣) انظر ص ٤٣ .

ورغم أن هيدجر رأى في الحاشية (١٩٤٩) التي أضافها إلى صلب المحاضرة ، ضرورة تجاوز الميتافيزيقا إلى أساسها (٧٤) ، بالبحث في الوجود منظورا إليه على أنه حدوث وتاريخ للفرق الأنطولوجي بين الوجود الموجود . فإن هذه الحاشية لاتعبر عن أفكار هيدجر الأول بقدر ما تعبر عن المرحلة الثانية في طريق فكره . ومع ذلك ، نلاحظ التفات هيدجر إلى هذا الفرق ، في صلب المحاضرة (١٩٢٩) وخاصة في الجزء الثالث الذي يتعلق « بالاجابة عن السؤال » ، حيث يصف فيه وظيفة العدم في جعل الموجود بما هو موجود مكشورا متجليا « فنى الليل الصافي لعدم القلق يظهر الكشف « الأصيل » لموجود بأنه موجود وليس معدوما . وهذا لا « ليس معدما » الذي أضعفناه نيس سرحا مضافا ، ولكنه الشرط الأولى الذي يجعل من الممكن الكشف عن الوجود بوجه عام ، وتكمن ماهية العدم الذي يعدم منذ البداية في أنه يصح الآنية وجها لوجه أمام الموجود بما هو كذلك (٧٥) . وبهذه لا « ليس » التي تفرق العدم عن الموجود هي الفرق الأنطولوجي .

ويختتم هيدجر محاضرتة بقوله ان السؤال الأساسى للميتافيزيقا . لماذا كان تمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ ، سؤال يدفعنا للعدم إلى طرحه ووضعه دفعا . وعلى الرغم من ان ليبينتس هو أول من صاغ ووضع هذا السؤال ، فإن مقصود هيدجر منه يختلف عن مقصود ليبينتس ، ذلك ان هذا السؤال عند ليبينتس يهدف إلى معرفة : من أين جاء الموجود ؟ ، أى : ما أصل الموجود ؟ . أما هيدجر فعلى العكس من ذلك ، لايهدف من وراء لثارته إلى معرفة أصل الموجود أو موجوديته ، سواء تمثلت هذه الموجودية في الموجود في مجموعته وعمومه ، أو في أصل أو نطيقى (الله مثلا) للموجود ، وإنما يعنى - السؤال نفسه ساهد على ذلك - بمغزى أنبثاق الموجود من العدم ، أى أن هيدجر يهتم أساسا بالفرق الأنطولوجي .

(٧٤) نفس المصدر ص ١٢٩ .

(٧٥) نفس المصدر ص ١١٤ - ١١٥ .

ان هيدجر ليذهب الى أن العدم ليس موضوعا ، لأن الموضوع ماعو
 الا موجود بقابل الذات . وهذا ليس هو العدم . ولذلك ، فالتفكير في العدم
 تفكير لا - موضوعي وهذا الطابع اللا - موضوعي للعدم هو الذى أدى بهيدجر
 الى الدخول في معركة ضد سيادة « المنطق » على الميتافيزيقا خلال التترات
 الفلسفى كله ، ونقد هيدجر يقوم أساسا على أن المنطق لايعنى الا بالموجود
 فحسب ، « لأن الفكر هو في جوهره دائما تفكير في شيء ما . » (٧٦) وطالما أن
 العدم ليس موجودا ، فلا يمكن أن يتناوله المنطق ، ذلك أن مثل هذا التناون
 يفضى - منذ البداية - بالمرء الى الوقوع في التناقض ، لأنه يجعل من العدم
 موجودا بين الموجودات ، أى موضوعا للتفكير « المنطقى » . ومجهود هيدجر في
 هذا البحث موجه نحو اثبات أن العدم يلعب دورا هاما في الميتافيزيقا ، وأن
 « المنطق » لايمكن أن تكون له الكلمة الأخيرة في الميتافيزيقا ، التى يجب أن
 تتأسس في تجربة « سابقة » على المنطق ، « تجربة أساسية عن العدم (٧٧) » ،
 فهو يتساءل : « هل يجوز أن نعتدى على سيادة « المنطق » ، هل العقل
 هو السيد الحاكم حقا في هذا السؤال عن العدم ، ويوجب على ذلك بتوله .
 « اننا لا نصل بمعنوته الا الى تحديد عام جدا للعدم . . . فنحن نعرف العدم
 بوصفه شيئا منفيا (بوصفه سلب جملة الموجود ، أى اللا موجود الخالص
 البسيط) . و « السلب » - وفقا لتعاليم « المنطق » السائدة التى لاتمس -
 عملية من « عمليات العقل » . . (لكن) هل تمثل « لا » وحالة كون الشيء
 منفيا ، وبالتالي السلب نفسه ، التصور « الأعلى » الذى يندرج تحته العدم
 بوصفه « نوعا جزئيا » من الشيء المنفى ؟ **الا يوجد العدم الا لأن المنفى موجود ؛**
أم الأدر على عكس ذلك ، فلا وجود للسلب الا لأن العدم موجود ؟ . . . »
 هنا يختار هيدجر البديل الأخير يقرر صراحة « أن العدم أتسبق في الأصل
 على « لا » وعلى السلب (٧٨) ، فالسلب المنطقى ليس هو أصل العدم . .

(٧٦) نفس المصدر ص ١٠٥ .

(٧٧) نفس المصدر ص ١٠٨ .

(٧٨) نفس المصدر ص ١٠٥ - ١٠٦ .

وانما العكس هو الصحيح . أى أن العدم هو الأصل في السلب . لأنه لو لم يكن للآنية فهم سابق للعدم ، لما كان في الامكان تأليف حكم سالب . أى لما أمكن تقرير « لا » على الاطلاق ، وهذه الـ « لا » لا يمكن أن تكشف بدورها الا اذا استخلصنا أصلها - وهو فعل العدم بوجه عام . وبالتالي العدم نفسه - هو حجب الظلام (٧٩) . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ان تجلى او تكشف انعدم - عند هيجر - سبق من كل سلب « منطقي » ، وبالتالي أسبق عن « المنطق » ذاته . فبهذا يتقرر مصير حكم « المنطق » داخل الميتافيزيقا ، بل ان فكرة « المنطق » نفسها « تتحلل » في دوامة يثيرها تساؤل أشد أصالة (٨٠) .

وهذا « التساؤل الأشد أصالة » يشير الى تحول في منظور هيجر وفي طريقته الفكرى . تحقق ، بوضوح كامل ، في بحثه « في ماهية الحقيقة » (١٩٣٠) ، أى بعد لقاء (لانشر) محاضرة « ما الميتافيزيقا ؟ » بعام واحد . وهو ماسوف يسمى بالتفكير المؤسس الماهوى في حقيقة الوجود ، وهذا ماسنوضحه بعد قليل . لكن قبل ذلك يتحتم علينا أن نذكر أنه برغم ما يدين « ما الميتافيزيقا » و « الوجود والزمان » من اتفاق في الأساس المشترك أو الجو الذى يجمع بينهما في مرحلة واحدة ، فان هناك اختلافا بينهما يتهتل في أن « الوجود والزمان » ، رغم أنه يهدف الى توضيح معنى الوجود - أى الآنية بوصفها علوا . والكتاب كله لم يتجاوز هذه المرحلة التمهيدية الى البحث في الوجود . وكذلك الأمر بالنسبة « لكننت ومشكلة الميتافيزيقا » فهو يدور حول مشكلة العلو ايضا . أما « ما الميتافيزيقا ؟ » فنلاحظ أن التركيز لم يعد - في المقام الأول - على الآنية بوصفها علوا ، بل انتقل الى ما تعلق الآنية نحوه ، أى الوجود (العدم) . لكن يجب أن نستذكر فنقول ان هذه النقلة تمت على ضمنى ، فالتصريح بها لم يظهر

(٧٩) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٨٠) نفس المصدر ص ١١٨ .

الا بعد ذلك « في ماهية الحقيقة » ، فابتداء من هذا البحث سيكون التفكير في حقيقة الوجود هو شغل هيدجر الشاغل ، ابتداء منه يولد هيدجر الثاني ، لكن من بطن هيدجر الأول ، فما هذه النقطة الا « تحول » في طريقه الفكري ، وليست قلبا له .

- ٣ -

والآن ، نحن على عتبة مرحلة حاسمة في تطور هيدجر الفكري ، فان محاولة تأسيس الميتافيزيقا (الأنطولوجيا الأساسية) بدأت - كما بينا - بتوضيح العلاقة الداخلية بين عملية الوجود بماهو كذلك وتناهي الوجود الذي يفهمه ، أي الآنية ، وكانت الخطوة الأولى (« الوجود والزمان ») تحليلا فنومولوجيا للآنية ، لكي يجد في فهم الآنية للوجود ، ما يعينه على ادراك معنى الوجود . . . مقصده الأسنى . أما الآن ، وابتداء من بحثه « في ماهية الحقيقة » ، أصبح أشد عناية بالوجود ذاته ، ولكن على أساس مشكلة الحقيقة ، فحقيقة الوجود ومعناه شيء واحد .

ولنلخص الأفكار الرئيسية التي وردت في بحث « ماهية الحقيقة »
نمهيدا لمناقشة ما جاء به هيدجر في هذا البحث :

١ - ان الحقيقة التي تقوم على التطابق بين الحكم وموضوع الحكم ، تفترض حقيقة أخرى أكثر منها أساسية وأشد أصالة تقوم في الوجود ، موضوع الحكم ، وهي التي تمكنا من ان نعرف ما اذا كان الحكم متطابقا مع موضوعه أم لا .

٢ - ان حقيقة الوجود ، موضوع الحكم ، هي في جوهرها لا - تحجب (die Entbergung) Le non-voilement ، أو تفتح (Offstaendigkeit) apréité هذا الوجود للانسان العارف . .

٣ - وهذا الموجود يصبح لا - محجوبا le non-voilé
(das Unverborgene) أو مفتوحا لانسان عارف ومتناه ، لأن لدى هذا
الانسان فهما للبناء الانطولوجى للموجود ، سابقا على مقابلته له .

٤ - وهذا الفهم السابق قد ينظر اليه على أنه أفق مفتوح ، L'ouvert
(das Offene) أو مجال للمقابلة ، أو العالم (أو - هذا هو المهم - الضم) ،
فيه تتقابل الآنية مع الموجود .

٥ - ومجال الانفتاح هذا L'ouverture (die Offenheit) يؤنسه
علو الآنية المتناهية .

٦ - ان علو الآنية المتناهية هو حقيقة انطولوجية تمكن الموجود ،
موضوع الحكم ، - من ان يصبح جليا (مكشوبا) (Offenbares)
أي حقيقة أونطيقية ، طالما أنه علو يجعل المقابلة التي تحدث في موقف أو علاقة
الآنية مع الموجود - أمرا ممكنا .

٧ - وهذا العلو يحرر الموجود الذى يقابله من الغموض الذى يكتنفه في
الأصل ، وذلك بأن يدعه - يكون (sein-lassen) متجليا ،
ومن ثم يجب أن يسمى حرية .

٨ - وهذا العلو (الحرية) هو المعنى الأولى للحقيقة .

٩ - وأن هذا العلو هو في أساسه متناه ، وبالتالي مسلوب ، ولذلك
ترتبط الحقيقة باللا - حقيقة .

١٠ - والنتيجة التي تترتب على سلب الآنية بوصفها علوا (حرية)
حقيقة) هي أنها (أى الآنية) تميل الى أن تصبح متغمسة في اهتمامها السابق
بالموجود الذى يقيس أحكامها ، وتميل الى أن تنسى ذاتها الحقيقية .

١١ - والآنية لاتسترد ذاتها من جديد الا بالكتشف الذى يصبح هو
الحال المميز للحقيقة .

ولاشك أننا نجد في هذه الأفكار أصداءً لأفكار سبق أن نكرها هيدجر
الأول ، ولاغربة في ذلك ، طالما أن هيدجر الثاني قد خرج من بطن هيدجر
الأول . ومن هذه الأفكار :

(أ) العلو والحقيقة : ان العلو هو تجوز الموجود الى الوجود .
ويتضمن بعدين : بعد الوجود وبعد الموجود (الأنطولوجي والأنطيقى) وفي
الفصل الرابع من « في ماهية الحقيقة » نجد أن ماهية الحقيقة هي تفتح
الموجود بفضل انفتاح المفتوح الذى يحدث (يتأرخ) بوصفه مخرجاً
Ex-sistenz (وجوداً - هناك . آنية) وهذا الانفتاح المفتوح هو العلو .
والمفتوح هو ما كان يسمى في « الوجود والزمان » بالعالم ، أى مجموع العلاقات
أو المواقف Verhaeltnis التى تؤلف أفق امكانيات الآنية ، وهو نفسه ليس
هو الوجود ، وإنما تتقابل في دخله الآنية مع الموجودات الأخرى .

(ب) التناهي والحقيقة : ان اهتمام هيدجر في هذا البحث بمشكلة
الثلا - حقيقة يرتبط باهتمامه السابق بمشكلة السلب ، أى التناهي . ففى
« الوجود والزمان » تعرض بايجاز لمشكلة اللاحقيقة ، فذهب الى أن السبب
الذى من أجله تتحدد الآنية بالحقيقة واللاحقيقة على السواء ، يكمن في البناء
الأنطولوجي للآنية التى ماهى الا مشروع مقذوف geworfenen Entwurf في
العالم . وفي مقهورتنا أن نفس ذلك فنقول ان الآنية تكون « في الحقيقة »
بقدر ماهى مشروع ، وتكون « في اللاحقيقة » بقدر ماتكون مقذوفه وسط
الموجودات ، وفي سبيلها الى التحقق والاكتمال . وهى في هذه الحالة الأخيرة
تتحد بال « لا » فهى لاتكون سيدة أصلها ولا مصيرها ، ولا تفوم بعدم الاكتراث
الكامل نحو الموجودات ، وإنما هى تعتمد عليها وتحيل إليها ، وهى ليست
واقعة مكتملة تامة fait accompli وإنما هى لا تزال في طريقتها نحو التحقق
والاكتمال . وعلى هذا فان الآنية تكون « في اللاحقيقة » ، لأن العلو (الحقيقة)
مسلوب بال « لا » أى متناه . وذا الوضع هو « السقوط » الذى تقع فيه الآنية .

عندما تفقد ذاتها الحقيقية وسط الموجودات الأخرى ، ومن ثم تنزلق الى مهوى السطحية التي تميز الحياة اليومية . انها تعيش عندئذ في « اللاحقية » .

لكن رغم هذا الاتفاق بين « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » - الذى ان دل على شىء فانما يدل على أن هيدجر الأول وهيدجر الثانى هما « واحد » - فان « في ماهية الحقيقة » يمثل نقطة تحول في طريقه الفكرى ، تبلغ من العمق حدا يجعلنا نقول معه ان هيدجر الأول وهيدجر الثانى ليسا « نفس الشخص » . ويتمثل هذا التحول فيما يأتى : ان الهدف الذى كان يهدف اليه هيدجر في « الوجود والزمان » هو أن يضع « سؤال الوجود » ، لكنه في الواقع لم يتناول هذا السؤال ، وانما تناوّل فهم الآنية للوجود ، فالآنية كانت هي المحور الذى دارت حوله تحليلاته في هذا لكتب ، والوجود نفسه نظر اليه من خلال هذا المنظور ، فالوجود (العالم) نظر اليه على أنه مشروع الآنية . اما « في ماهية الحقيقة » فقد انتقل اهتمام هيدجر من الآنية الى الوجود ذاته . هيدجر هنا يعود الى أساس الميتافيزيقا . . . الى الوجود فيفكر فيه تفكيراً ماهوياً مؤسساً اصيلاً ، بعد أن كان مهتماً في المرحلة السابقة بالأنطولوجيا الأساسية أو « ميتافيزيقا الآنية » .

لكن ، ما هي الأفكار الجديدة في هذا البحث ، والتي تجعله نقطة تحول في فكر هيدجر ؟

- أ -

١ - ماهية الحقيقة هي الحقيقة الماهية (الوجود) : ان هيدجر يقصد « بالماهية » الثانية في هذه القضية ، الوجود ، فهو يقول : « تحت تصور « الماهية » تفكر الفلسفة في « الوجود » . . الذى تعودنا منذ زمن طويل أن نفكر فيه على أنه الوجود بما هو كذلك وفي كليته ، يتعلق بما يعنيه الفلاسفة السابقون على سقراط بال « فوزيس » ، أى المجموع الكلى للموجودات ، أى

لا يقتصر على مجال خاص معين من مجالات الوجود ، وإنما بمعنى حضور منبثق (٨٢) . وعلى هذا فالان الوجود يعنى الماهية ، يعنى عملية الحضور (التهورى حسب اصطلاح الكندى) ، والوجود - أى المنفتح يعنى ما يجرى الى الحضور (المفتوح) وهيدجر هنا لا يفهم الوجود بوصفه مجرد مجال أو افتق ساكن ، وإنما على أنه فعل وجود (تهورى) ، عملية حضور .

٢ - أن الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن فى داخلها ماهيتها الخاصة . ما يزال السلب ميذا لماهية الحقيقة ، حتى عندما تحول اهتمام هيدجر من البحث فى الآنية التى التفكير فى حقيقة الماهية (الوجود) ، يقول : « أن الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن لا - ماهيتها ، وتسود - فى الأصل - بوصفها تسترا dissimulation (٨٣) ، والوجود بوصفه حقيقة مؤصلة هو فى جوهره مسلوب بحيث أنه يسود بوصفه سراً وضلالاً L'errance (die Irre) ، لأن البسر والضلال يؤلفان جانبى السلبى ، ويترتب على ذلك أن تستر الحفى L'obnubilé والضلال يتعلقان بالماهية الأصلية للحقيقة » (٨٤) ، وبالتالي يتعلقان بماهية الوجود ، ويندخان فيها .

٣ - الماهية الكاملة (وبالغالى السالبة) للحقيقة ، أى حقيقة الماهية (الوجود) تتميز بسمو أنطولوجى على الحرية المتخرجه لتتجاوز هنا عن الفرق الذى حدثنا عنه هيدجر بين الانسان والآنية ، ونتكلم عنهما بدون تمييز على أنهما الوجود الذى يقوم فيه الحقيقة بوصفها تطابقاً ، فنقول ان هيدجر يرى أن ماهية هذه الحقيقة تكمن فى حرية هذا الوجود . لكن أصل هذه الحرية لا يقوم فى الوجود ، وإنما فى مصدر آخر أشد أصالة ، هو الماهية الأصلية

Ibid., p. 86.

(٨٢)

Ibid., p. 102.

(٨٣)

Ibid., p. 99.

(٨٤)

للحقيقة الواحدة الوحيدة ، ي من الوجود (٨٥) . وعلى هذا فالانسان لا يمتلك besitzt الحرية بقدر ما هي تمتلكه بوصفها نابعة من مصدرها. في الحقيقة المؤصلة المؤسسة (٨٦) .

وبما ان حقيقة الماهية (الوجود) يسودها السلب ، فالجربة المتخرجة تقع كذلك ضحية للا - حقيقة ، بعبارة أخرى نقول ان لا - ماهية الحقيقة لا تنشأ عن عجز الآنية ، وإنما على العكس ، تجيء من السلب الأولى الكامن في أصلها . اي الكامن في الوجود نفسه . هنا نجد اختلافًا في المنظور ، فبعد ان كانت اللا - حقيقة في « الوجود والزمان » تجيء نتيجة لتناهي الآنية ، نجدها في « في ماهية الحقيقة » تقويم في الوجود ذاته . وهذا هو السبب في ان الرجوع في جانبه السالب ، أي بوصفه سراً ، أو اللا حقيقة الحققة ، أسبق من كل تجل لهذا الموجود أو ذلك ، أسبق من الآنية ، ومن الحرية المتخرجة (٨٧) .

اذن التحول يتمثل في اهتمام هيدجر بالوجود ، فالأسبقية والسمو للوجود على الآنية . يقول : « بالتفكير في الوجود يصل تحرير الانسان من اجل الوجود المتخرج الذي يؤسس التاريخ - الى الكلمة . وما كانت الكلمة في البداية تعبيراً عن « رأى » ، وإنما كانت على الأصح هي القول الذي يحفظ حقيقة الوجود في كليته . وعدد أولئك الذين سمعوا هذه الكلمة قليل . وهؤلاء الذين استمعوا اليها هم الذين حددوا مكان الانسان في التاريخ » (٨٨) ، ومن التفكير في الوجود نشأ السؤال الأوح الفريد : ما الوجود بما هو كذلك وفي كليته ؟ . وقد نظر افلاطون إلى هذا التفكير على أنه « فلسفة » ، حمل بعد ذلك الاسم « ميتافيزيقا » (٨٩) .

Ibid., p. S 2.

(٨٥)

ibid., p. 87.

(٨٦)

ibid., p. 88.

(٨٧)

Ibid., p. 101.

(٨٨)

Ibid., p. 100.

(٨٩)

والعود الى التفكير في حقيقة الوجود ، عود الى أساس الميتافيزيقا • وهو في نفس الوقت شرط ضروري يمهد لتجاوز الميتافيزيقا • ففي الملحوظة التي اضافها هيدجر - الى نص بحث « في ماهية الحقيقة » - وكان في الأصل محاضرة عامة - يقول مبينا التحول الذي حدث في طريقه الفكري : « ان السؤال الحاسم ••• عن « معنى » الوجود اى ••• عن مجال المشروع ، أى الانفتاح ، أى حقيقة الوجود لا مجرد حقيقة الموجود - هذا السؤال كما تركناه ، عن قصد ، بغير تطوير في « الوجود والزمان » ، فالتفكير يسير - على نحو ظاهر - في طريق الميتافيزيقا ، ولكنه يحدث - في نفس الوقت وبالنظر الى خطواته الحاسمة ، تلك الخطوات التي تنتقل من الحقيقة بوصفها صدقا الى الحرية المتخرجة ، ومن هذه الى الحقيقة بوصفها تستترا وضلالا - يحدث ثورة في اتجاه التساؤل ••• ثورة تمهد « لتجاوز » الميتافيزيقا •

ان المعرفة الموجودة في هذه المحاضرة لتبلغ قممتها في هذذه التجربة الحاسمة : فابتداء من الانية وحدها ، ، التي يستطيع الانسان أن ينغس فيها ، نعد للانسان التاريخي أقرب من حقيقة الوجود • ونحن لا نهمل فقط كل نوع من أنواع « الأنثروبولوجيا » وكل تصور للانسان بوصفه ذاتية ، كما كان الحال من قبل في « الوجود والزمان » ولا نبحت فقط في حقيقة الوجود بوصفها « أساسا » لوضع تاريخي جديد ، وانما هناك جهد نقوم به خلال هذه المحاضرة للتفكير ابتداء من هذا « الأساس » الجديد وأوجه التساؤل المختلفة تؤلف في ذاتها تسلسل تفكير يجرب ويفحص ذاته بوصفه ثورة في العلاقة بالوجود ، بدلا من أن يقدم لنا مجرد امثالات وتصورات (٩٠) من هذا النص نسين أن هدف هيدجر هو أن يفكر في حقيقة الوجود تفكيراً يحدث ثورة في علاقة الانسان بالوجود ، وهذه الثورة تتجاوز بدورها الميتافيزيقا التقليدية • ولكن ، لكي يمهد لهذا التجاوز للميتافيزيقا ولهذا التفكير في الوجود ، لابد أن « يقوض » أولا تاريخ الميتافيزيقا ، فما هو هذا « التقويض Destruction

كتب هيدجر في بداية « الوجود والزمان » فصلا قصيرا فرعيا عن « تقويض تاريخ الأنطولوجيا الغربية » قدم فيه مشروعا لتفسير تاريخ الميتافيزيقا الغربية تفسيرا جديدا ، ووعده بأن ينجز هذا المشروع في الجزء الثاني من « الوجود والزمان » الذى لم يظهر حتى الآن . لكن ليس معنى هذا أن هيدجر قد تخلى عنه ، فالواقع أنه قد أنجزه بالفعل وأخرجه على هيئة أبحاث نشرت متفرقة وعلى فترات متباعدة ، لكن تجمع بينها فكرة التقويض ، من هذه الكتب والأبحاث : « مخد إلى الميتافيزيقا » (١٩٣٥) ، « دروب الغاية » (١٩٤٦) و « مقالات ومحاضرات » (١٩٤٥) و « ما الفلسفة ؟ » (١٩٥٦) . هذه الكتب المنشورة تتيح لنا أن نكون فكرة متكاملة متسقة عن « تقويض تاريخ الأنطولوجيا الغربية » عند هيدجر .

والتقويض عنده لايعنى هجوما سلويا هداما على تاريخ الميتافيزيقا ، كما يوحي اللفظ - لفظ التقويض - بذلك ، وإنما يعنى كشف الإمكانيات الخبيثة والصالحة في هذا التاريخ ، والعمل على إحيائها وتحريرها ، من أجل أن ندرك الأفكار الأساسية التى حددت مجرى هذا التاريخ ، فالتقويض ليس هدمًا ولا تحطيمًا وقطعية مع التاريخ ، تاريخ الميتافيزيقا ، بل هو امتثال و « غريلة » لما أتى به التراث ، استعدادا للاستجابة إلى الوجود ، ففى « ما الفلسفة ؟ » يقول محددًا التقويض بأنه « لا يعنى التحطيم ، بل يعنى التفكيك والتصفية ، والتنحية جانبا للتقريرات التاريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة ... » (انه) ليعنى أن نفتح آذاننا ، أن جعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث بوصفه وجود الوجود وبالإستماع إلى هذا الحديث نحصل على الإجابة (٩١) .

وتقويض تاريخ الأنطولوجيا يؤدى إلى تجاوز الميتافيزيقا ، بل هو شرط ضرورى لهذا التجاوز ، لأن كل تجاوز لابد أن يستند إلى التاريخ الذى يمدنا

بإلامكانيات الصالحة التي بها نكون فكرنا في المستقبل . بعبارة أخرى ، ان تجاوز الميتافيزيقا لا يتم في فراغ وإنما يمهد له بدراسة التاريخ ، تاريخ الميتافيزيقا ، دراسة نقدية فاحصة . ولذلك ، فان هيدجر مولع دائما بالعودة الى تاريخ الميتافيزيقا أو ما يسميه « بالخطوة الى الوراء أو التقهقر ، *The back track (der Schritt zurueck)* والتقهقر - فيما يقول - رحلة تهدف الى احياء فكر الفيلسوف (٩٢) ، أي أن هيدجر يهدف بواسطة التاهقر الى ان يقرأ « ما يضيئ عنه نطاق النطق ، *Un — Gesagtes* » او « ما بين السطور (٩٣) » في مؤلفات الفلاسفة السابقين . « والتقهقر يتخذ من الفرق الأنطولوجي - وهو الفرق الذي لم يفكر فيه الى الآن - نقطة ابتداء ، ذلك ان الفرق بين الوجود والموجود هو المجال الذي يمكن الميتافيزيقا ، اعنى التفكير الغربي في مجموع ماهيته ، أن يكون هو ما هو . وعلى هذا ، فالتقهقر يبدأ من الميتافيزيقا متجها صوب ماهية الميتافيزيقا (٩٤) ، أي ان التقهقر أو التقويض يساعدنا على ان نفهم ان الميتافيزيقا التقليدية تقوم على نسيان للوجود ، أو للفرق الأنطولوجي ، ولم تفكر رفيه . هذا التقهقر يدفعنا الى التقدم نحو تجاوز هذه الميتافيزيقا الى التفكير في حقيقة الوجود ، وادراك الفرق بين الوجود والموجود ، أي تجاوز الميتافيزيقا الى أساسها وماهيتها . بعبارة أخرى ، ان التقهقر يبدأ من الميتافيزيقا (تاريخ الميتافيزيقا) بوصفها نسيانا للفرق الأنطولوجي ، متجها صوب ماهية الميتافيزيقا بوصفها تفكيراً في هذا الفرق .

ولنرجع القهقرى - مع هيدجر - الى تاريخ الميتافيزيقا لنتبين مصالحة ضرورة تقويضه من أجل تجاوز الميتافيزيقا الى التفكير في حقيقة الوجود ، الى ماهية الميتافيزيقا وأساسها . ولن نرجع الى بدايات الميتافيزيقا عند

EM, — 43.

(٩٢)

PT, p.

(٩٣)

EM, pp. 43-44.

(٩٤)

أفلاطون ، اكتفاء بما سبق أن ذكرناه بهذا الصدد . ولنركز كلامنا الآن على تقويضه للميتافيزيقا كما تصورهما فلاسفة العصر الحديث .

ان عصرنا - فيما يرى هيدجر - عصر انتقال وتحول ، عصر مخاض ، فالأيام التي تعيش فيها لا تمثل عصرنا فحسب ، وإنما تمثل أيضا نهاية تراث بأكمله ، ذلك أن آخر عصر من عصور التراث اليوناني - يطلق عليه هيدجر اسم العصر الحديث *Neuzeit* ، وهو الذي يبدأ بالثورة الكوبرنيقية . ويتميز هذا العصر بنسيان الوجود ، وسيادة النزعة الذاتية *subjectivité* أي رد الوجود الى الوجود ، ورد الوجود الى موضوع يحضر أمام الذات ، ففي بحثه « عصر النظرات العامة الى العالم » في « دروب الغابة » يصف العصر الحديث فيقول ماموداه أنه عصر تسوده الروح العلمية . وهذه الروح العلمية ، تتمثل في الموضوعية التي تتحقق ببرد الوجود الى موضوع يمكن ضبطه ضبطا يقينيا بوانتسطة وسائل البحث . ورد الوجود الى موضوع يتجلى في وضع *vorstellen* الموضوع أمام الذات أو الانسان ، لكي يتسنى له أن يضبطه ضبطا علميا ، ولكي يكون على « يقين » *gewiss* منه . وعلى هذا أصبحت الحقيقة تتمثل في « يقين الامتثال » *certitude de la représentation* ، أي تقوم في الذات ، لا في تكشف للوجود ، كما كانت عند اليونانيين . ولم يتحدد الوجود لأول مرة بوصفه موضوعية الامتثال ، والحقيقة بوصفها يقين الامتثال . الا في الميتافيزيقا ديكارت . وميتافيزيقا العصر الحديث كلها ، بما فيها ميتافيزيقا نيتشه ، تقوم على هذا التصور الديكارتي للحقيقة بوصفها ذاتية (٩٢) .

ان ديكارت - في نظر هيدجر - مؤسس العصر الحديث ، ذلك ان الدور الاساسي الذي قام به ديكارت في تاريخ الميتافيزيقا الغربية يتمثل في انه لم يعد ينظر الى الانسان - كما كان ينظر اليه فلاسفة المصور الوسطى ، على انه

Ch., p. 79.

مخلوق ، يتلقى اليقين من عن ، من الله ، بل أصبح الانسان - في نظره - ذاتا «تهب الحقيقة لكل شيء ، فهي مقر الحقيقة واليقين ، وهذه النظرة الى ديكارت ليست وفقا على هيدجر وحده ، فقد سبقه اليها - كما أسار هو نفسه - هيجل عندما قال عن ديكارت في « محاضراته عن تاريخ الفلسفة » : « الآن وقد وصلنا لأول مرة الى فلسفة العالم الجديد والتي تبدأ بديكارت ، فمعه ندلف الى فلسفة تتقف على قدميها ، فلسفة تدرك أنها تأتي من العقل ، وهذا الادراك أو الوعي بالذات ما هو الا لحظة جوهرية للحق أو الحقيقي ، فهناك نستطيع أن نقول بحق أننا مع أنفسنا ، ونستطيع أخيرا أن نصيح ، مثلما يفعل البحار بعد رحلة طويلة في بحر هائج : الأرض ٠٠٠ والمبدأ الاساسى في هذه الفترة الجديدة هو الفكر . هو التفكير الذى ينبثق من ذاته ، (٩٦) » .

والفلاسفة الذين جاؤا بعد ديكارت هم - في نظر هيدجر - ديكارتيون . ينما عن أنف بعضهم ، لأنهم يدورون في فلك النزعة الذاتية ، وتصور الحقيقة على أنها يقين ذاتى . فميتافيزيقا كنت ما هي الا فلسفة ترنسندنتالية أى فلسفة تبحث في الشروط التى تجعل من الممكن للموجودات أن تكون موضوعات الذات . « فالحق - كما يقول - أن كنت كان مهتما بميتافيزيقا الموضوع *die Metaphysik des Gegenstandes* ، أى الموجود بوصفه موضوعا ، والموضوع بوصفه موضوعا للذات » (٩٨) . ولما تبين له قصور العقل النظرى فى تأسيس هذه الميتافيزيقا لتجه الى ميتافيزيقا الارادة ، أى ميتافيزيقا العقل العملى . وقد تطورت فلسفة الارادة عند كل من فشته وشلنج وهيجل ، فشلنج مثلا يذهب « الى أنه ليس ثمت وجود آخر الا بوصفه ارادة *Seyn als Wollen* (٩٨) » .

Ibid., p. 109.

(٩٦)

AV, S. 75.

(٩٧)

Ibid., S. 113.

(٩٨)

لكن فيلسوفَ الإرادة الشاملة والذاتية المتطرفة هو نيتشه ، الذي تعدّ
ميتافيزيقاه - في نظر هيدجر - تمام الميتافيزيقا في الغرب ونهايتها •
وستنوقف قليلا عند حوار هيدجر مع نيتشه ، لأنه حوار يساعدنا على فهم
فكرة الوجود عند هيدجر نفسه :

ان نيتشه - في نظره - ليس فيلسوفاً شاعرا ، ولا مبشرا يعلم نفس
الأعماق ، ولا داعية لمجموعة من القيم جديدة ، وانما هو - في المقام الأول -
« المفكر الميتافيزيقي على الأصالة » • وأهميته الرئيسية تكمن في أنه أول من
أدرك الحركة الأساسية لسائر التفكير الغربي : وهي حركة العدمية ، فنيتشه
هو فيلسوف « العدمية الكاملة » *nihilisme parfait* ، وعبر عن هذه العدمية
الكاملة في عبارته المشهورة « الله قد مات » • وقد أورد هيدجر تفسيره
لنيتشه في بحث له بعنوان : عبارة نيتشه : « الله قد مات » في كتاب « دروب
الغاية » • ونستطيع أن نعرض الأفكار الرئيسية في هذا البحث كما يلي : « الله »
عند نيتشه هو الله عند المسيحيين ، ولكن نيتشه يفسره على نحو لامسيحي
أي مصاد للتفسير المسيحي • فالله - في نظر نيتشه - ما هو الا رمز لعالم المثن
والمثل العليا ، المفارقة لعالم الحس والتجربة ، أي رمز لعالم القيم ، ذلك أن
الله هو الأساس والغاية النهائية لهذه المثل العليا ، التي هي بدورها غاية
الحياة الدنيا *L'icij-bas* ، والتي تحدد هذه الحياة تحديدا يائس من أعلى ومن
خارجها ، أي من العالم السماوي ••• عالم الماوراء *L'au - dela* ، هذا
العالم يؤلف - منذ أفلاطون - العالم الحقيقي ، الشرعي ، الخالد • أما العالم
الدينيوي المتغير الحسي ، فما هو الا عالم ظاهري زائف ، غير واقعي • وإذا
نظرنا الى هذا العالم « الظاهر » الحسي ، بالمعنى الكنتي الواسع للعالم
« الفيزيقي » ، فعندئذ يكون العالم المثالي ، المفارق لعالم التجربة والحس
في التراث الأفلاطوني - هو العالم المفارق للعالم « الفيزيقي » ويتجاوزه ، هو
العالم الميتا - فيزيقي • وعلى هذا ، فالله - في نظر نيتشه - يرمز الى عالم
الميتافيزيقا (٩٩) •

Ch, pp. 178-179.

(٩٩)

فالقول، بأن الله قد مات معناه أن العالم الميتافيزيقي قد فقد حيويته ،
وأصبح لا يعنى شيئاً على الإطلاق بالنسبة للإنسان . وانعدام المعنى هذا هو
« العدمية » وما عبارة نيتشه : ان الله قد مات ، الا اعلان عن هذه العدمية
الميتافيزيقية ، التي كان نيتشه شاهداً عليها . وما هذه العدمية بظاهرة بسيطة
مفردة بين غيرها من الظاهرات التي تحدث في التاريخ ، مثل عصر النهضة
والانسانية وعصر للتنوير وانما هي عند نيتشه حركة تاريخية شاملة ،
بل هي الحركة الأساسية التي حدثت في تاريخ الغرب منذ افلاطون (١٠٠) :

ولسنا بحاجة الى ان نقول ان الميتافيزيقا هنا ما هي الا تفسير للموجود
في موجوديته . ولقد أدرك نيتشه ان التفسير الشائع في عصره ، لا قيمة
له ، لأنه تفسير يلجأ الى قيم لم يعد لها قيمة أبداً ، والسبب فذلك أن أعلن
القيم ، أي الله ، والعالم المثالي ، الفارق للطبيعة (الميتافيزيقي) لا يمكن
أن يترجم ويرتد الى العالم الواقعي عالم التجربة اليومية . لذلك كانت مهمة
نيتشه تتمثل في أن يفضح عقم سائر القيم التقليدية ، ومن ثم دعا الى
رفضها . وأعلن ، من ناحية أخرى ، تفسيراً جديداً للموجود في وجوده بوصفه
لتفسيراً يؤدي الأخذ به - مع رفض القيم التقليدية - الى التغلب على العدمية
وقهرها ، ان الجزء الأول من هذا البرنامج الذي دعا اليه نيتشه يمكن أن
يسمى « بالعدمية السلبية » ، أما الجزء الثاني ، فهو « العدمية الايجابية » (١٠١)

لكن العدمية الايجابية لا يجوز ان تكفي بمجرد احوال القيم الجديدة
بمحل القيم القديمة ، أي أن تضخ محل الله وعالم القيم القديم قيماً أخرى
مثل الاشتراكية أو موسيقى فاجنرية . فكل هذه القيم يجب أن يُعاند
النظر فيها ، ولا بد ان يكون هناك مبدأ جديد للقيم ، لكن لا يجب ان نبحث

Ibid., p. 179.

(١٠٠)

Ibid., p. 184.

(١٠١)

عنه في العالم الميت ، عالم ما فوق الحس . فليكن شيئاً حياً ، غير مفارق
للتجربة . ليكون الحياة نفسها (١٠٢) .

على هذا ، أصبحت ميتافيزيقا نيتشه فلسفة حياة . تزعم قهر العدمية
الميتافيزيقية التي سادت عصره ، بواسطة عدمية من نوع أعلى - عدمية
إيجابية . لكنها تظل مع ذلك عديمة . فهيدجر يرى أن هذه العدمية أخفقت
تماماً في إثبات مزاعمها ، لأنها ظلت ميتافيزيقا . وجوهر المسألة - عند
هيدجر - هو أن كل ميتافيزيقا ما هي الا عدمية ، ذلك أن ماهية العدمية
تتمثل في أن الوجود نفسه بوصفه حقيقة منبثقة منيرة ، لا يعنى شيئاً ،
و إلى الحد الذي أصبحت معه حقيقة الوجود بما هو كذلك ينظر إليها على
أنها هي الوجود ، لأن حقيقة الوجود نفسه قد انصرت (وطسواها
النسيان (١٠٣) . وهذا هو السبب في أن الميتافيزيقا في ماهيتها ، عدمية ،
أي نسيان للوجود (oubli de l'être) (١٠٤) ويات من الواضح أن الطريق
أن الطريق الوحيد لقهر مثل هذه العدمية هو تجاوز الميتافيزيقا ، من أجل
التفكير في الوجود نفسه . وهذا ما لم يفعله نيتشه ، ولم يقدر على فعله ،
طالما أنه ظل محصوراً داخل حدود الميتافيزيقا .

إذن ، فنيتشه يريد أن يقهر عدمية القيم ، التي هي في نظر هيدجر
عدمية الميتافيزيقا نفسها . ولكي يحقق ذلك ، أنشأ فلسفة أخرى للقيم ،
وذلك باستخدام تصورات ، هي في أساسها ميتافيزيقية : الوجود بوصفه
ذاتاً تتمثل الموضوعات (إرادة القوة) . وعلى هذا فصراع نيتشه ضد
العدمية الميتافيزيقية أوقعه في براءتها ، لقد وقع ضحية لنسيان الوجود .
ونسي أن الوجود هو العملية التي يبنثق بواسطها الوجود في اللا تحجب .

Ibid., p. 186.

Ibid., p. 217.

Ibid.,

(١٠٢)

(١٠٣)

(١٠٤)

هو المعنى الحق للحقيقة • لذلك ، فإن تفكيره بعيد عن أن يكون تجاوزاً للعدمية أو قهراً لها ، بل على العكس ، انه أعلى صورة من صور العدمية ، لأن فلسفته تمثل تمام L'accomplition الميتافيزيقا ، وليست تجاوزاً لها (١٠٥) •

وصفة القول أن نيتشه - في نظر هيدجر - قد أخفق في انقاذ أوروبا من العدمية التي سادتها ، لأنه ظل أسير الميتافيزيقا التقليدية التي هي في جوهرها عدمية - أي نسيان للوجود • ولكي ينجح المرء فيما أخفق فيه نيتشه فلا بد أن يتجاوز الميتافيزيقا إلى أساسها ، إلى الوجود نفسه فيفكر فيه • لا بد من التفكير في الوجود بوصفه العملية التي ينشأ منها الفرق. الأنطولوجي بين الوجود والوجود ، وهذا ما حاول هيدجر نفسه أن يقوم به • فما تجاوز الميتافيزيقا إلا تأسيس لها خلال التفكير المؤسس •

ويتعلق بتقويض تاريخ الميتافيزيقا تقويض هيدجر للزرعة الانسانية في صنوفها المختلفة : الماركسية ، والوجودية السارترية ، والمسيحية • ففي هذه « تتحدد انسانية الانسان الانساني l'humanitas de l'homo humanus ابتداء من تفسير - تقرر من قبل - للطبيعة ، والتاريخ ، والعالم ، وسبب العالم - أي للموجود في كليته » (١٠٦) لكن ، ان أي تفسير للموجود في مجموعه ماهو إلا ميتافيزيقا • وهذا هو السبب في « أن كل نزعة انسانية تتأسس في ميتافيزيقا ما ، أو هي نفسها الأساس لميتافيزيقا ، ذلك لأن كل تحديد ماهية الانسان يفترض ، عن وعى أو عن غير وعى ، تفسيراً للوجود ، دون أن يسأل السؤال عن حقيقة الوجود - هو تحديد ميتافيزيقي ، لذلك ، فان خاصية كل ميتافيزيقا - اذا نظرنا إلى الطريقة التي تتحدد بها ماهية

Ibid., p. 202.

(١٠٥)

LH, p. 51.

(١٠٦)

الانسان - تتضح في كونها « انسانية » . ولهذا السبب عينه تظل كل نزعة انسانية ، ميتافيزيقية . فالنزعة الانسانية لاتسأل - عند تحديدها لانسانية الانسان - السؤال عن علاقة الوجود بماهية الانسان فحسب ، بل انها لتعرقل ايضا اثاره هذا السؤال ، (١٠٧) .

ولأن النزعة الانسانية ميتافيزيقية من حيث الأصل ، وميتافيزيقية من حيث الشكل ، فهي تشارك نفس مصير الميتافيزيقا - أى يجب أن تتجاوز وإن تقهر ، ذلك أن اهتمام الماركسية مثلا باستلاب (اغتراب) *Entfremdung* الانسان الحديث ماهو الا صورة عليا للنزعة العدمية عند نبينشه . وماهية المادية لاتقوم - فيما يرى - على رد كل حقيقة الى المادة ، وانما هى صورة أخرى من صور النزعة التكنولوجية - أى نسيان الفرق الانطولوجى . وكذلك الأمر بالنسبة للنزعات الجماعية *Kollektivismus* من أى نوع كان (١٠٨) . فلن يقضى على استلاب الانسان بأى من هذه النزعات الانسانية السائدة في هذا العصر ، ذلك أن الميتافيزيقا (وبالتالي النزعة الانسانية) هى التى يجب أن تتجاوز وتقهر .

فالنزعات الانسانية في الميتافيزيقا التقليدية تتصور الانسان على « انه حيوان ناطق *Anima rationale* وهذا التحديد ليس ترجمة لاتينية للتعبير اليونانى فحسب ، وانما هو تفسير ميتافيزيقي ، فمثل هذا التحديد انجروهرى للانسان ليس تحديدا خاطئا ، وانما هو محدد بالميتافيزيقا ، لا يستطيع أن يتجاوز حدودها ، (١٠٩) وماخذ هيجر على هذا التعريف أنه يفسر الانسان في علاقته بالحيوان ، حتى عندما مايميزه بالنطق ، أو بأى مزية أخرى كأن يكون ذاتا او شخصا . . . الى آخر

Ibid.,

(١٠٧)

Ibid., p. 107.

(١٠٨)

Ibid., p. 53.

(١٠٩)

هذه المميزات الفاصلة ، التي أنتججه في الحقيقة من أفق الحيوانية ونطاقها .

فضلا عن ان هذا التعريف يهمل القيمة الحقيقية لانسانية الانسان
اي لعلاقته بالوجود ، يهملها دون ان يفكر فيها ، فما لاشك فيه ان الميتافيزيقا
تتمثل الوجود في وجوده ، ومن ثم تفكر في وجود الموجود . ولكنها لاتفكر في
الفرق الأنطولوجي . . . فالمتافيزيقا لم تسال السؤال عن حقيقة الوجود
نفسه . لذلك ، لم تسال ابدا على اي نحو تتعلق ماهية الانسان بحقيقة
الوجود ؟ « (١١٠) - أي أن اخفاق النزعات الانسانية يرجع الى كونها
ميتافيزيقية . ولكي نصل الى انسانية الانسان ، فلا بد من تجاوز الميتافيزيقا
التقليدية ، وذلك ، بالتفكير في الوجود ، وكيف يتعلق بالانسان . وعلى هذا
فماخذ هيدجر واضح وهو - باختصار - ان الميتافيزيقا تفكر في الانسان
بوصفه ناشئا عن الحيوانية animalitas ولا تفكر فيه بوصفه منتجها نحو
انسانيته humanitas (١١١) » .

ويسدرج هيدجر سارتر في سلك الميتافيزيقيين الذين يجب ان تقوض
أفكارهم ، فالمعروف ان الميتافيزيقا التقليدية تنظر الى الانسان على انه
مركب من الوجود والماهية . والوجود هنا بمعنى الوجود الفعل الخارجي ،
والماهية بمعنى الامكان والقوة . ولقد كان الميتافيزيقيون يذهبون منذ افلاطون
الى ان الماهية تسبق الوجود ، الى ان جاء سائر وقلب هذه القضية وقال
ان الوجود هو الذي يسبق الماهية ، اي ان الانسان يوجد اولا ثم يكون هذا
او ذلك بأفعاله . لكن هذا القلب - في نظر هيدجر - لم يخرج سارتر من
دائرة الميتافيزيقا التقليدية . يقول : « ان سارتر ليصوغ المبدأ الأساسي
للوجودية Existentialism على النحو التالي : الوجود يسبق الماهية . وهو

Ibid.,

(١١٠)

Ibid., p. 57.

(١١١)

يفهم الوجود الخارجى *existentia* والماهية *essentia* حسب فهم الميتافيزيقا التقليدية التى تقول منذ أفلاطون بأن الماهية تسبق الوجود الخارجى . وسارتر يقلب هذه القضية . لكن قلب قضية ميتافيزيقية يظل قضية ميتافيزيقية ، فهذه القضية بما هى كذلك تظل هى والميتافيزيقا فى نسيان حقيقة الوجود ، (١١٢) .

أما هيدجر فلا يريد أن ينظر الى الانسان من خلال هذه العلاقة ، علاقة الوجود الخارجى والماهية ؛ ذلك أنه يتصور الانسان من خلال نظره أعمق من العلاقة السابقة ، انه ليفسره من خلال علاقته بالوجود ، بوصفه علواً ، ووجوداً متخرجاً – أى لا يكون الا خارج نفسه فى نور الوجود .

من هذا نتبين ارتباط الميتافيزيقا بالنزعة الانسانية ارتباطاً يجعلنا نقول ان محاولة تجاوز الميتافيزيقا من أجل تأسيسها فى حقيقة الوجود يؤدى الى تصور جديد لماهية الانسان ، ففى « العود الى أساس الميتافيزيقا » يقول : « لكن تفكيرنا ان استطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة الى أساس الميتافيزيقا ، فلا بد وأن يساعد فى احداث تغيير فى ماهية الانسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل » (١١٣) ، فبالعود الى أساس الميتافيزيقا – أى الوجود ، نتجاوز الميتافيزيقا ، وبتجاوز الميتافيزيقا يتوقف الانسان عن أن يكون ارادة من أجل الارادة *Wille zum Willen* وسيقدر على اكتشاف حريته الحقيقية ، وعندئذ يظهر الفرق بين الوجود والموجود ، وسيحل تفكر « سؤال الوجود » محل « نسيان الوجود » ، هذا النسيان الذى يميز عصرنا الحاضر ، والذى يحط من شأن كل ماهو قريد وكل ماهو خر (١١٤) .

ibid., pp. 71-73

(١١٢)

(١١٣) العود ٢٠٠ ص ، ص ٦ ٧٠

AV, S. 90.

(١١٤):

ولنلخص الآن الخطوات التي سرناها على طريق هيدجر الفكري ، تمهيداً للانتقال الى النقطة الأخيرة في هذا الفصل ، لا الأخيرة في طريقه هو ، فما يزال سائرا عليه بعزم وثبات يثيران الإعجاب :

قلنا ان مقصد هيدجر هو أن يسأل عن معنى الوجود ، ان يؤسس الميتافيزيقا . كيف ؟ ، بين أولا أن هناك فهما للوجود يحخل في صميم التركيب الأنطولوجي للانية . ومن ثم طلق يحلل المقومات والأحوال الأساسية للانية الانسانية ، وهو التحليل الذي يؤلف عنده الأنطولوجيا الأساسية التي هي بمثابة مقدمة ضرورية للبحث في الوجود . البحث في الوجود . كيف يبحث هيدجر في الوجود ؟ ، بين أولا - من الناحية السلبية - ان تاريخ الميتافيزيقا الغربية كله قد وقع في حال النسيان للوجود ، وانتبه أصحابه الى الوجود بما هو كذلك ، ولم يفكروا في الفرق الأنطولوجي بين الوجود والوجود ، فنسيان هذا الفرق هو المنشأ الأصلي للميتافيزيقا الغربية . لذلك ، أخذ على عاتقه تقويض هذه الميتافيزيقا تمهيداً لتجاوزها ، وفي تجاوزها تأسيس لها من جديد ، وعود الى أساسها وماهيتها . الى الوجود نفسه . فما هو هذا الوجود ؟ وما هو الفرق الأنطولوجي ؟ ، هذا ماسنينه في النقطة التالية :

- ج -

جواب هيدجر عن هذين السؤالين نجده في كتابه « مدخل الى الميتافيزيقا » الذي نشر سنة ١٩٥٣ ، وان كان قد التقى على هيئة محاضرات سنة ١٩٣٥ . وهذا الكتاب يمثل فكر هيدجر الثاني أصدق تمثيل . فهو يبدد بالسؤال الأساسي للميتافيزيقا : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » ، ويقول : « ان هذا السؤال هو اول الأسئلة جميعا ، وان لم يكن اولها من حيث الزمان ، فالأفراد والشعوب يسألون أسئلة كثيرة قيمة أثناء تطورهم التاريخي خلال الزمن . انهم يفحصون ويكتشفون ويختبرون قدرا كبيرا من الأشياء قبل أن يقابلوا السؤال : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بأحرى عدم ؟ » . اناس كثيرون لم يواجهوا هذا السؤال ألبتة . ولانعنى بالمواجهة مجرد أن نسمع وان نقرأ هذا السؤال بوصفه صيغة استقامية وانما أن نسأله، أن نظهره ..

أن نستشعر حتميته • لكنه السؤال الأول بمعنى آخر - أى من جهة الرتبة • •
أولا لأنه أوسع الأسئلة ثانيا لأنه أعمقها ، وأخيرا لأنه أشد أساسية من
جميع الأسئلة ش (١١٥) •

لكن ، اليس من الممكن أن يظهر - أثناء وضع هذا السؤال - موجود
معين ، هو الانسان الذى يسأل هذا السؤال ويتميز به عن غيره ؟ يسرد
هيدجر على ذلك بقوله : « أننا خلال سؤالنا لهذا السؤال نكون بعيدين عن
كل موجود جزئى وفردى ، عن كل هذا وذاك ، لأننا نعنى الموجود فى مجموعه ،
دون تمييز لأى موجود خاص • ومع ذلك فثمت شئ جدير بالملاحظة : ففى
ثناء التساؤل يظهر موجود من الموجودات - أعنى الانسان الذى يسأل
السؤال • لكن السؤال لايجب ان يقتصر على أى موجود خاص • وعلى أساس
مجال انطباقه اللا محدود تكون الموجودات كلها سواسية من حيث القيمة ،
فاى فيل فى أى غابة هندية هو « موجود » مثله أى عملية احتراق كيميائى
تحدث على كوكب المريخ • « ١١٦ » • معنى هذا أن الموجود الذى يقصده
هيدجر من سؤاله هو « الموجود فى مجموعه » • الموجود فى مجموعه ؟ ! ،
ماوجه الاختلاف اذن بينه وبين ما أخذه على الميتافيزيقين التقليديين من
اهتمام بالموجود فى كليته ومجموعه ؟ اليس فى هذا عدم اتساق فى تفكير
هيدجر أو على الأقل فى مصطلحاته ؟ كلا ، لأن السؤال الذى يضعه هيدجر
ليس هو : لماذا كان ثمت موجود ؟ ، فقط ، بل يضيف الى ذلك قوله : « ولم
يكن بالأحرى عدم ؟ » • وهذه الكلمات التى أضافها ليست مجرد تذييل فارغ
من المعنى ، وانما يهدف من ورائها الى تأكيد الفرق الأنطولوجى بين الوجود
والموجود • ولنتبع هيدجر فى هذه النقطة الهامة ونستمع الى نص حديثه :
نبدأ بالصيغة الأبسط فى الظاهر والأدق فى الحقيقة ، للسؤال ، وهى :
لماذا كان ثمت موجود ؟ • اننا عندما نتساءل على هذا النحو ، فنحن نبدأ من
الموجود • والموجود موجود • انه معطى • انه يواجها ، وبالتالي يمكن ان

IM, pp. 7-8.

(١١٥)

Ibid., p. 10.

(١١٦)

نجده في أى وقت ، وهو - في مجالات معينة - معروف لدينا . ومن ثم ؛
فهذا الوجود الذى منه نبدأ ، نسأل عنه مباشرة لمعرفة ماهية أساسه ،
فالتساؤل يمضى مباشرة صوب أساس ما . . . ولذلك فهو سؤال لايهتم أبدا
بالموجود بما هو كذلك وفي مجموعه .

لكن ، اذا وضعنا - على العكس من ذلك - السؤال في صيغة جملتنا
الاستفهامية الأصلية : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم » ؟
لتبيننا أن هذه الاضافة تمنعنا - في تساؤلنا - من أن نبدأ مباشرة بوجود
معطى من قبل على نحو لاجدال فيه . وتمنعنا من أن نضل - ابتداء من نقطة
البداية هذه - في البحث عن أساس يعد هو نفسه موجودا . انها لتجعل الوجود
يقوم - خلال التساؤل - في امكانية اللاوجود . وبذلك تكتسب « اللمية »
قوة ونفاذا مختلفتين تماما ، فلماذا ينزع الوجود من امكانية اللاوجود ؟
لماذا لم يسقط الى الورا في اللاوجود ؟ . الآن لم يعد الوجود هو ذلك الشيء
المنطوق الحاضر ، وإنما يبدأ في التذبذب ، « وما على سؤالنا الا ان يكشف -
موقتا ، الموجود في تذبذبه أو تأرجحه بين اللاوجود والوجود . وبقدر
مايقاوم الامكانية القسوى للاوجود (عدم) فإنه يقف في الوجود . لكنه لم
يتجاوز أبدا امكانية اللاوجود أو يقهرها » (١١٨) « ان السؤال هو سؤال
عن الفرق الأنطولوجى ، فما هو اذن الفرق بين الوجود ومايقف في الوجود
أو يسقط في اللاوجود (عدم) - ما الوجود مميزا عن الوجود ؟ هل هو
والموجود شيء واحد ؟ (١١٩) ، ذلك هو مقصد هيدجر من سؤاله : لماذا كان
ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ .

قد يبدو للبعض ان هيدجر بوضعه لهذا السؤال يلتزم يبحث الوجود ،

Ebid., p. 39.

(١١٨)

Ibid., p. 40.

(١١٩)

ويتجنب أى تأمل فارغ في الوجود . لكن ، ماهذا الذى يتساءل عنه حقيقة ؟
انه : لماذا يكون الموجود بما هو كذلك موجودا . انه ليتساءل عن أساس واقعة
أو حقيقة هى أن الموجود موجود وأنه موجود على ما هو عليه ، أنه
لايوجد بالأحرى عدم . أنه يتساءل أساسا عن الوجود ، عن مجرد الموجود .
عن الموجود من جهة وجوده . يقول : « وعلى هذا ، نصل الى النتيجة التالية :
السؤال : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » يدفعنا دفعا الى
أن نضع السؤال الذى يسبقه ويتقدمه وهو : ماذا عن الوجود ؟ (١٢٠) .
أى ، ماحق الوجود ؟ هذا هو « السؤال » (باللف لام التعريف) . سؤال
الاسئلة جميعا ، الذى يجاهد هيدجر فى سبيل أن يجعل انسان العصر
الحديث يثير هذا السؤال اشارة تذكره بالرجوع بعد أن وقع فى حال النسيان
له منذ أيام أفلاطون .

ويعترف هيدجر بصعوبة البحث فى الوجود ، لأن هذا الذى يجب أن نفكر
فيه تحت اسم الوجود ، مايزال غامضا ، فالبعض يذهب الى أن البحث
الذى يقوم به العلم لمدرنة الموجود معرفة تجعلنا نسيطر عليه ، فيه الكناية .
أما مجاوزة الموجود الى الوجود فتحثلى ورمى فى عماية . هذا ما يذهب اليه
أعداء الميتافيزيقا فى العصر الحاضر . لكن هيدجر لايتخلى عن البحث فى
الوجود حتى لو كان هذا البحث صعبا غير يسير ، فهو يقول : « اننا لننتساءل
هنا عن شىء ندركه بصعوبة بانغه . يبدو لنا أنه مجرد لفظ . وهو يعرضنا -
أنحاء عملية تساؤلنا - للوقوع فريسة ضرب من الفتشية أو الوثنية اللفظية
fetichisme verbal . ولذلك يتحتم علينا أن نوضح كيفية تعلقنا بالوجود
أولا ، وفهمنا للموجود ثانيا . والشىء الأساسى فى هذا الصدد والذى يجب
أن ننبته فى تجربتنا هو أننا لانستطيع أن ندرك - على نحو مباشر -
وجود الموجود ذاته ، لا من خلال الموجود ، ولا فى داخل الموجود ،

أو في أي مكان (١٢١) ، •

لندع هيدجر نفسه يوضح هذا الشيء العصى على التوضيح ، مستعينا ببعض الأمثلة فيقول : « هناك ، عبر الشارع ، يقوم بناء مدرسة ثانوية •
إنها موجود من الموجودات • ونحن نستطيع أن ننظر الى البناء من جميع الجهات ، ستطيع أن ندخله ونستكشفه من الداخل ، ابتداء من القبو الى الطابق العلوى • نلاحظ كل شيء نقابله في هذا البناء : الطرقات والسلالم وحجرات الدراسة ، وأجهزتها • في كل مكان نقابل الموجودات ، بل اننا لنجدها منظمة تنظيما محددًا للغاية • والآن ، أين هو وجود هذه المدرسة الثانوية ؟ ومع ذلك ، فهذه المدرسة موجودة • البناء موجود • وإذا كان هناك شيء يرجع الى هذا الموجود ويتعلق به ، فهو وجوده ، على الرغم من اننا لانجد الوجود بداخله •

وليس قوام الوجود في واقعة النظر الى الموجود • ان البناء ليقوم هناك حتى لو لم ننظر ايه ، ماذلك الا لأنه موجود من قبل • فضلا عن أن وجود هذا البناء لا يبدو ايدا واحدا ونفس الشيء لكل واحد ، فهو بالنسبة لنا ، نحن الذين ننظر اليه من الخارج أو نمر أمامه ، مختلف عنه بالنسبة للتلاميذ الذين يجلسون فيه • لا لأنهم ينظرون اليه من الداخل فحسب ، بل لأن هذا البناء بالنسبة لهم هو موجود حقيقة ، وموجود كما هو • فمن الممكن أن نشم - ان صح هذا القول - رائحة الوجود لهذا البناء في فتحات انوفنا • فهذه الرائحة تنتقل الوجود لهذا الموجود على نحو أكثر مباشرة وأشد حقيقة (أصالة) من أي وصف أو زيارة يمكن أن نقوم بها • ولكن - من جهة أخرى - لايقوم وجود البناء على أساس هذه النكهة التي تسرى في الجو في مكان ما •

ماذا عن الوجود ؟ هل يمكن رؤية الوجود ؟ اننا نرى موجودات ، مثل

Ibid.,

(١٢١)

هذه القطعة من الطباشير • لكن هل نحن نرى الموجود كما نرى للزن والفضة والظل ؟ أم أننا نسمع ونشم ونتفوق ونلمس الوجود ؟ • أين يكمن الوجود وفي أي شيء يقوم ؟ « (١٢٢) •

ويضرب هيدجر أمثلة أخرى عن أشياء أخرى ، وكلها تؤدي الى وضع السؤال : ما وجود الموجود في هذه الأشياء ؟ ، أين يحتجب الوجود ؟ ، ثم يقول : « ان كل الأشياء التي نكرناها ماهي الا موجودات • ومع ذلك ، عندما نريد ادراك الوجود ، نكون دائما كمن يضع يده على لاشيء ، على فراغ ، فالوجود الذي نبحث عنه هنا أشبه بالعدم • ومع ذلك ، نرفض دائما الزعم الذي يقول بأن الموجود في مجموعه ليس بموجود » (١٢٣) •

لكن ، هل الوجود مجرد كلمة فراغة ، لاتعني شيئا واقعيا ، ملموسا ، ماديا • لقد قال نيتشه عن « أعلى التصورات » مثل الوجود بأنها « الدخان الأخير لواقع يتبخر » ، فمن ذا الذي يريد أن يتتبع بخارا كهذا ، متى كانت الكلمة نفسها مجرد اسم يطلق على « غلطة كبرى *grande erreur* ؟ » الوجود بخار وغلطة ؟ ! ، ان كان ذلك كذلك ، فالنتيجة الوحيدة الممكنة هي ان نفيذ السؤال : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » فما قيمة السؤال اذا كان موضوع السؤال ماهو الا بخار وغلطة ؟ ، (١٢٤) ويتساءل هيدجر قائلا « هل يتكلم نيتشه الحقيقة ؟ أم أنه كان هو نفسه آخر ضحية من ضحايا عملية طويلة من الخطأ والاهمال ••• أيرجع هذا الغموض الى الوجود نفسه ؟ وهذا الفراغ أيعزى الى الكلمة نفسها ؟ ! أم نحن الذين يجب ان نلام على أننا سقطنا خارج الوجود ، رغم كل مجهوداتنا في تعقب الموجود ؟ (١٢٥) •

Ibid., pp. 41-42.

(١٢٢)

Ibid., p. 44.

(١٢٣)

Ibid.,

(١٢٤)

Ibid., p. 45.

(١٢٥).

ان هذه الأسئلة كلها ترتد - في نهاية التحليل - الى « سؤال الوجود » . فهو الذى يثيرها ويدفعنا الى وضعها ددفعنا ، وهو في نظر هيدجر سؤال مصيرى يتوقف عليه المصير الروحي للعالم الغربى كله . بعبارة أخرى نقول ان التفكير في الوجود تفكيراً يجعل انسان العصر الحديث يتذكر سؤال الوجود ، امر جوهرى عند هيدجر ، لأن خلاص أوروبا من سيادة النزعة التكنولوجية - التى جاءت نتيجة الاهتمام بالموجود ونسيان الوجود - لن يكون الا بالتفكير في الوجود ، وتجاوز الميتافيزيقا التقليدية ، وتأسيس الميتافيزيقا الجديدة ، ميتافيزيقا الوجود . يقول : « أوروبا هذه ، فى عمائها المهلك ، هى على وشك أن تنتحر . هى اليوم تقع (كالبنقطة) بين فكي كسارة ، محصورة بين روسيا من جانب ، وأمريكا من الجانب الآخر . وأمريكا وروسيا - من وجهة النظر الميتافيزيقية - نفس الشيء ، نفس الخرق المقبض الكئيب الخيف للتكنولوجيا الهوجاء الطليقة ، ونفس التنظيم الذى لاحد له للانسان العادى . وفى زمن خضعت فيه أقصى أركان المعمورة لسيادة التكنولوجيا ، وأصبحت هذه الأرض مستغلة اقتصادياً ، وحيث يمكن فيه أن تنتقل أى حادثة مهما كانت ، بغض النظر عن مكان وقوعها وزمانه ، الى بقية أنحاء العالم فى اية سرعة يرغبها المرء ، وحيث يمكن معايشة اغتيال ملك فى فرنسا ، وحفلة سيمفونية فى طوكيو فى وقت واحد متعاصر وعندما لا يكون الزمان سوى سرعة تآنى وتعاصر . . . وعندما ينظر الى الملاكم على انه الانسان العظيم فى الأمة ، وعندما ينظر الى اجتماعات الجماهير التى يحضرها الملايين من الناس على انها حماسة - عندئذ ، يظهر وسط هذه الجلبة سؤال : ما الغاية ؟ ، الام المصير ؟ وماذا بعدئذ . » (١٢٦) .

لابد من تجاوز التكنولوجيا التى تميز عصرنا الحاضر ، وخاصة روسيا وأمريكا . لكن ، كيف ؟ بالتفكير فى الوجود وتذكره ، فبذلك تداسس

الميتافيزيقا بواسطة تجاوز الميتافيزيقا التقليدية لتتى هى السبب الأسمى لمنسا
الاهتمام بالموجود بما هو كذلك ، ومنشأ نسيان الوجود .

ولئن كان هيدجر يخص أوروبا بمهمة الاستماع لنداء الوجود ، وتخليص
الأرض من الانحلال الروحي الذى تعانیه ، فإنه يخص من بين شعوب أوروبا ،
الشعب الأمانى ، بتحقيق هذه المهمة ؛ لأنه « الشعلة الميتافيزيقى على
الأصالة » . يقول : « نحن محصورون بين فكي كسارة ، وشعبنا - لأنه فى
الوسط - فهو يعانى أقصى ضغط . انه الشعب الذى يجاوره أغنى الشعوب ،
ومن ثم فهو أكثر تعرضا للخطر . وبالإضافة الى ذلك ، انه الشعب
الميتافيزيقى على الأصالة . نحن موقنون من همد الرسالة . لكن شعبنا سيكون
وحده القادر على أن يصنع منها مصيرا ، ان أستطع أن يخلق داخل ذاته استجابة
أو امكانية استجابة الى هذه الرسالة ، (١٢٧) . ويستطرد قائلا : « ان
التساؤل : ماذا عن الوجود ؟ ، لايعنى سيئا أقل من أن نكرر بداية آنيتنا
الروحية - التاريخية ، لكى نحولها الى بداية جديدة . (وهى التفكير فى
الوجود على نحو ماقام به الفلاسفة السابقون على سقراط) . . . ولكننا
لانكرر بداية مابردها الى شىء من اشياء الماضى ، وهو الآن معروف ولايحتاج
الا الى أن يقلد فحسب ، كلا ، ذلك أن البداية يجب أن تبدأ من جديد ،
على نحو أكثر أصالة ، وبكل مايصاحب البداية الحقيقية من غرابة وغموض
وخطورة . والتكرار - كما نفهمه - هو أى شىء الا أن يكون استمرار مهذبا
للقديم الجارى الى الآن بمناهج قديمة ، (١٢٨) .

ان هيدجر ، وهو يسأل : ماذا عن الوجود ؟ لايهدف من ورائه أن يقيم
أنطولوجيا على طراز تقليدى ، لأن الأنطولوجيا التقليدية مثلها مثل الميتافيزيقا
التقليدية والعلم - تبحث فى الموجود بما هو كذلك ، وهو لايريد به أيضا

Ibid., p. 47.

(١٢٧)

(١٢٨)

أن ينقد الأخطاء التي يمكن أن نجدها في المحاولات السابقة ، لأنه - كما يقول - « يهتم بشيء مختلف كلياً وهو : الآنية التاريخية للانسان ... واعدتها الى نطاق الوجود ، الذي يتختم على الانسان اصلاً ان يكشفه لنفسه » . (١٢٩)

ان السؤال بعبارة اخرى هو : هل الوجود مجرد كلمة فارغة ، ومعناه بخار ، أم أن مايتصف بالكلمة « وجود » يحمل في داخله المصير التاريخي للغرب ؟ . وبذلك ، يكون سؤال الوجود ومعناه السؤال الأساسي للميتافيزيقا : لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ سؤالين تاريخيين . لكن لا تصبح الميتافيزيقا بالتالي علماً تاريخياً ؟ يجب هيدجر عن ذلك بقوله : « ان الميتافيزيقا والفلسفة ليسا بعلمين ابداً ، وليس في مقدرهما ذلك ، ولن يكونا كذلك في المستقبل ، لجرد ان تساؤلتهما هو أساسه تاريخي » (١٣٠) ، ثم يستطرد قائلاً : « ولكي نفهم قولنا بأن التساؤل الميتافيزيقي للسؤال عن الوجود ، تاريخي ، يجب أن نفهم أولاً مايتى : التاريخ عندنا ليس مرادفاً للماضي ، لأن الماضي هو على وجه الدقة ما لم يعد يحدث . والتاريخ ليس هو الوقائع المعاصرة التي « تعبر » فقط ، تجيء وتذهب ، ذلك ان التاريخ بوصفه يؤثر ويتأثر ، والذي يعبر خلال الحاضر والذي يتحدد ابتداءً من المستقبل ، أخذاً الماضي على عاتقه ، انه على التدقيق الحاضر الذي يتلاشى فيما يحدث Geschehen (١٣١) » .

ذلك هو تفكير هيدجر في مسألة الوجود . ونبين منه انه لايقدم لنا اجابة جاهزة عن « سؤال الوجود » ، فما هذا بهدف من اهدافه ، ان مقصده الأسنى - كما قلنا - أن يقودنا في طريق وضع السؤال ، واثارة السؤال كقيلة بأن توقظنا من سباتنا الجماطيقي ونسياننا للوجود . وتجاوز الميتافيزيقا

Ibid., p. 50-51.

(١٢٩)

Ibid., p. 53:

(١٣٠)

Ibid.,

(١٣١)

لأن يكون إلا بهذه الأثر ، والا بالتفكير في هذا السؤال الأساسي . وقد يذهب للبعض الى أن تجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر هو هدم للميتافيزيقا ، لكن الواقع أن تجاوز الميتافيزيقا يظل ميتافيزيقا (١٣٢) . انه عود الى أساس الميتافيزيقا ، ألا وهو الوجود .

- ٤ -

ما سبق ننتبين ان المشكلة الأساسية التي اهتم بها هيدجر - الأول والثاني على السواء - هي : محاولة تجاوز الميتافيزيقا ، أى تأسيسها ، فنى تجاوز الميتافيزيقا بوصفها بحثا في الوجود بما هو كذلك (الأنطولوجيا التقليدية) تأسيس لها بوصفها بحثا في معنى الوجود بما هو حقيقة . وكانت الآنية (الأنطولوجيا الأساسية) هي موضوع اهتمام هيدجر الأول ، استخدم في تحليلها الفنونولوجيا ، واستهدف من وراء هذا التحليل توضيح الوجود واثارة السؤال عنه . وكان البحث في معنى الوجود أو حقيقته هو شغل هيدجر الثانى الشاغل ، استخدم فيه منهج التفكير المؤسس الماهوى ، دون أن يغفل بذلك البحث فى الآنية ، وتكرار (بمعنى قراءة ما بين السطور واحياء) بعض النصوص من « الوجود والزمان » وتفسيرها تفسيراً ذاتياً جديداً . ولذلك ، فإن هيدجر الأول وهيدجر الثانى هما « واحد » وان لم يكونا « نفس الشخص » ، فهيدجر ليس مجرد تكرار (بمعنى الاعادة الحرفية) لهيدجر الأول ، أى ليس « هو نفسه » هيدجر الأول . وكذلك ليس ثمت انفصال أو هوة بين هيدجر الثانى وهيدجر الأول بحيث تجعل منها اثنين مختلفين ، ذلك لأن هناك فى الأساس « واحدة » تجمع بين الاول والثانى . وهذه الواحدة تتمثل فى المشكلة الواحدة التى عنى ببحثها طوال طريقه الفكرى ، ألا وهى « مشكلة الميتافيزيقا » : قلم يكن هدف هيدجر ان يهدم الميتافيزيقا - عندما تحدث عن تجاوزها أو قهرها - وإنما كان مقصده الأساس تأسيسها خلال التفكير فى عملية الوجود . فالتفكير المؤسس « لايجتذ جنر الفلسفة (الميتافيزيقا) » ، بل يمهد الأساس ويحرث الأرض لهذا الجذر (١٣٣)

Guilead, op. cit. p. 175.

(١٣٢)

(١٣٣) العمود ص ٧٦ .

الفصل الثالث

الميتافيزيقا والأنطولوجيا

- ١٠ - هارتر والتفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا
(١) الأنطولوجيا الفنونولوجية
(ب) ميتافيزيقا الأصول
- ٢ - هارتمان والتفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا
(١) الأنطولوجيا الجديدة
(ب) ميتافيزيقا المعرفة
- ٣ - سيسبز ونقد الأنطولوجيا والميتافيزيقا التقليديتين
(١) أنطولوجيا الشامل
(ب) ميتافيزيقا الشفرات
- ٤ - لافل وأنطولوجيا المشاركة
- ٥ - تلخيص

رأينا في الفصل السابق أن السؤال الأساسي عند هيدجر هو « سؤال الوجود » . ولذلك نعتنا ميتافيزيقاه بأنها « ميتافيزيقا الوجود » . والوجود في نظر هيدجر - ليس هو الوجود ، فتمت فرق بينهما أطلق عليه اسم « الفرق الأنطولوجي » . ورأينا كيف أخذ على الميتافيزيقا الغربية والعلم الحديث أن كلا منهما يعنى بالوجود وينسى « الوجود » . ان الانسان الحديث - كما قال - قد سقط خارج الوجود ، وانحصر داخل حدود الوجود . ولذلك نادى هيدجر بتجاوز الوجود الى الوجود كيما تتأسس الميتافيزيقا . ففي تجاوز الميتافيزيقا بوصفها بحثا في الوجود تأسيس لها بوصفها تفكيراً في الوجود .

ولكن باحثاً يدعى Diemer ، أخذ على هيدجر أنه قد نسى بذلك « سؤال الوجود » ، وطالب بالعودة الى بحث الوجود ، أى الى الأنطولوجيا التي تمثل موتاً وقضاءاً على الميتافيزيقا (١) . لكن الواقع - كما رأينا أن هيدجر ، وبخاصة هيدجر الأول ، هيدجر « الوجود والزمان » لم ينس البحث في الوجود ، وبالذات الآنية . وهذا ما أطلق عليه اسم « الأنطولوجيا الأساسية » وان كان قد طرح جانباً - في أعماله الأخيرة - مصطلح الأنطولوجيا لأسباب سبق أن ذكرناها . والحق أن هيدجر الأول ، الأنطولوجي ، عو أكثر تأثيراً - من خلال « الوجود والزمان » على الفلاسفة المعاصرين الذين يعنون بمشكلة الأنطولوجيا والميتافيزيقا - من هيدجر الثانى بأبحاثه القصيرة عن لتفكير واللغة ، فما من فيلسوف معاصر يهتم بمشكلة الوجود والوجود الى ورجع وانجذب - ضرورة - الى هيدجر .

وفي هذا الفصل سنعرض لطائفة من الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بمشكلة التفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا . وسوف نلاحظ اختلافات كثيرة في تحديداتهم لهذه التفرقة ، رغم أن بعضهم - مثل لافل - لم يفرق بين

Diemer, Alwin, *Einfuehrung in die Ontologie*, Meisenheim a glan, Hain, 1959, S. 11 (١)

الأنطولوجيا والميتافيزيقا ، ونظر اليهما على أنهما مترادفان ، بل ان تعريف كل منهما للأنطولوجيا يختلف - في أحيان كثيرة - عن تعريفات الآخرين ، بحيث يصعب علينا أن نتكلم عن « أنطولوجيا » واحدة يندرجون تحت مميزاتها وخصائصها ، وإنما عنك «أنطولوجيات كثيرة . مثل الانطولوجيا الفنونولوجية عند سارتر ، والأنطولوجيا النقدية الجديدة عند هارتمان ، وأنطولوجيا التماثل عند بسبزر ، وأنطولوجيا المشاركة عند لافل . لكن رغم هذه الاختلافات ثبتمت عنصران مشتركان يجمعان بين هذه الصنوف المتعددة من الأنطولوجيا ، هما : النقد للأنطولوجيا القديمة التقليدية ، والاهتمام بالوجود - وخاصة الانسان في أحواله وموافته العينية . وبذلك صارت الأنطولوجيا أقرب الى التحليل والوصف منها الى البناء والتركيب على هيئة مذهب مغلق . ولاشك أن هذا يرجع الى المنهج الفنونولوجي الذي ما كان في مقدور أى فيلسوف من هؤلاء أن يمنع نفسه عن التأثير به ، حتى لو كان من الناقدين له .

أما عن الميتافيزيقا ، فقد اختلف موقفهم منها ، فمنهم من استبعدها ، ومنهم من غير معناها ، ومنهم من قبلها حسب التصور القديم لها ، بوصفها بحثا في الوجود . لكن الجديد حقا هو ما اضافته أنصار الاتجاه الروحي في الفلسفة الفرنسية - مثل لوسن ولافل - الى تعريف الميتافيزيقا ، وهو عنصر القيم ؛ فالإيتافيزيقا عندهم تشمل مبحث القيم الى جانب مبحث الوجود . وهي اضافة حتمتها النزعة السائدة في العصر الحاضر والتي تدعو الى قلب القيم ، اخلاقية كانت أو روحية . فان الحفاظ على القيم التي تجعل للحياة معنى ، هدف أساسى من أهداف الميتافيزيقي ، عند هذا الفريق .

ولنبداً الآن بسارتر :

- ١ -

يفرق سارتر بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا ، فالأنطولوجيا عنده هي الوصف الفنونولوجي للوجود الذى يقسم الى : « ما هو - لذاته » و « ما هو -

في ذاته ، و « ما هو - علة ذاته ، و « ما هو - للأخرين » ، أما الميتافيزيقا فهي البحث في أصول الوجود وبخاصة أصول « ما هو - ذاته ، وما هو - في ذاته ، » فابتداءً من الصفحات الأولى من « الوجود والعدم » وسارتر يحدد المقصود من مصطلح : أنطولوجيا ، بقوله : « ان الأنطولوجيا ستكون وصفاً لظاهرة الوجود كما يظهر نفسه ، أي بدون توسط ، » (٢) ثم يلاحظ بعد ذلك « ان الأنطولوجيا بهذا المعنى تبدو لنا قابلة لأن تتخذ بوصفها شرحاً (أو وصفاً) explication لبناءات وجود الوجود ، فأخوذة بوصفها كلية ، أما الميتافيزيقا فسوف نحددها - بالأخرى - بأنها ذلك البحث الذي يميز التسؤال عن الوجود الخارجى للموجود l'existence de l'existant ، أو بعبارة أخرى : « ما هو الوجود ؟ » ، « وعلى هذا ، فإن مثل هذا البحث - الذي يتساءل عن أصل الوجود - ليس من اختصاص الأنطولوجيا ، وإنما هو يوقف على الميتافيزيقا وحدها . ولذلك ، لم يخص سارتر في « الوجود والعدم » إلا بضعة صفحات - في نهاية الكتاب - للكلام عن المشاكل الميتافيزيقية ، سوف نعرض لها فيما بعد .»

و « الوجود والعدم » هو - كما يدل على ذلك عنوانه الفرعى - « مجازية لبناء أنطولوجيا فنومنولوجية » ، والأنطولوجيا هي - كما رأينا - وصف لبناءات الوجود ، وهي تتميز عن الميتافيزيقا بوصفها بحثاً في أصل هذا للوجود . ودخل هذا الوصف الأنطولوجي ، يحصر سائر نفسه ، فهو يتبع كل من هوسرل وهيدجر في رفضه للتنائية الكنتية : ثنائية الوجود والظاهرة ، ذلك ان الوجود - في نظره - هو مجموع الظواهر ، فليس تمت موجود وراهها يختلف عنها . بعبارة أخرى ، ان الوجود هو كلية تجلياته

Sarte, L'Être et le Neant, Galimard, 5 édition (1946) (٢)

p. 14: (EN).

Ibid., pp. 385-359.

(٣)

ومجموعها . ومن ثم ، « فبالنسبة الى الأنطولوجيا ، تكون مناطق الوجود
للوحيدة التي يمكن توضيحها وتحليلها ، هي مناطق : « ما هو - في ذاته » ،
و « ما هو - لذاته » ، والنقطة المثالية « لا هو - علة - ذاته » (cause-de-soi) .

- i -

يبدأ سارتر كتابه « الوجود والعدم » بالتفرقة بين ضربين من الوجود :
أحدهما « ما هو - لذاته » pour-soi (= الوعي . الكوجيتو) ، والآخر
هو « ما هو - في - ذاته » en-soi (أذى يتوحد مع عالم الأشياء ، ومع
الموضوعية) . ويتميز هذا الأخير بأنه لا يتعلّق بذاته ، أي لا تربطه بنفسه
علاقة ما ، انه هو ما هو ، بمعنى عن كل تغير وتحول وزمانية (التي لا تظهر
الا « بما هو - لذاته ») ، وفي حالة من الامكان contingence للكامل . وعلى
وعلى العكس من ذلك نجد أن « ما هو - لذاته » - الذي يتوحد مع الوجود
الانساني - هو الذات الحرة التي تخلق وتصنع باستمرار وجودها . ويخصر
سارتر معظم كتابه لتحليل بناء هذا ان « ما هو - لذاته » تحليلا انطولوجيا
فنونولوجيا . ويبدأ بالسؤال عن العلاقة او الصلة rapport التي تقوم بين
بين الـ « ما هو - لذاته » والـ « ما هو - في ذاته » . وواضح أن سارتر يتابع
هيدجر وفيه للذاتية والموضوعية ، فهو لا ينظر اليهما على انهما شيان .

(٤) يوجد في « المفتاح » المحق بنهاية الترجمة الانجليزية « للوجود
والعدم » ، تلخيص موجز ومحكم لهذه التفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا .
فالأنطولوجيا عند سارتر هي « دراسة بناءات وجود الموجود مأخوذة بوصفها
كلية . فالأنطولوجيا تصف الوجود ذاته ، والشروط التي بواسطتها كان ثمة
عالم وحقيقة انسانية » اما الميتافيزيقا فهي « دراسة العمليات التي انشأت
هذا العالم بوصفه كلية عينية ومعينة » . وعلى هذا فالمتافيزيقا تعنى
بالمسئلة التالية : لماذا تكون الموجودات العينية على ما هي عليه . ويذهب
سارتر ان الميتافيزيقا هي بالنسبة الى الأنطولوجيا كالتاريخ بالنسبة الى
علم الاجتماع .

Ibid., p. 719.

منفصلان ، يجب أن تقوم بينهما علاقة ما ، وإنما يعد كلا منهما متعلقاً « مع » الآخر ، أى لا يقوم الا « مع » الآخر . لذلك ، فالسؤال عند سارتر هو عن البناء الكامل والعينى لهذه « المعية » ، معية الذاتية والموضوعية ، أو الذات والموضوع . يقول : « ان العينى لا يمكن ان يكون الا الكلية التركيبية ، حيث الوعى والظاهرة (ماهو - فى - ذاته) على السواء يؤلفان لحظتين (فى هذه الكلية) . والعينى هو الانسان فى العالم (٦) .

ومهمة الأنطولوجيا الفينومنتولوجية عند سارتر هي تطيل هذا البناء ورمسه . لكن كيف يحقق ذلك ؟ وبأى وسيلة يتوسل ؟ يلجأ سارتر الى مايسميه بالمواقف الانسانية النموذجية *conduites exemplaires* ، فيوضحها ويبللها كيميا يستخلص منها خصائص بناء الموجود الانسانى . واول هذه المواقف ، هو موقف التساؤل *l'attitude interogative* ، أى موقف الانسان عندما يتأمل فى نفسه وضعه الانسانى فى أية لحظة معينة . والتساؤل ينطوى على سلب ضمنى ذى شعب ثلاث : (ا) عدم المعرفة أو التعرف ، (ب) والامكانية الدائمة على الاجابة السالبة أو النافية ، (ج) والحد الذى تقف عنده الاجاب المثبتة وتعبر عنه على النحو التالى : « لانه كذا وليس كذا . . . » . وعلى هذا ، فالموقف التساؤلى يظهر الحقيقة الآتية ، وهي ان السلب يحيط بالانسان ويكمن فى داخله . يقول : « ان الامكانية الدائمة للا - وجود *non-être* التى تقوم خارجنا وداخلنا ، هي التى تشترط وتحدد أسئلتنا عن الوجود » (٧) .

بيد ان السلب الذى يتضمنه الموقف التساؤلى ما هو الا نموذج أو مثل على الحقيقة الأساسية التى مؤادها ان السلب محيط بالانسان وكامن فى وجوده وفى جميع مواقفه . ، ذلك ان الشرط الضرورى الذى يجعل فى مقدورنا ان

Ibid., p. 38.

(٦)

Ibid., p. 46.

(٧)

تقول : « لا » ، هو أن « اللا - وجود » حاضر دائما ، في داخلنا ومن خارجنا ،
أنه لعدم الذي يمكن في الوجود ، (٨) .

ويذهب سارتر الى أن السلب إنما ينشأ بالوجود الانساني ويصعبه
دائما . ويتجلى في سلسلة من الانتقاعات أو الاعدامات néantisations
التي براسطتها يجرب الوجود الانساني ويفهم ، ويؤثر في نفسه وفي العالم .
ومجموع هذه الانتقاعات أو الاعدامات يؤلف وجود الذات ، فالانسان يوجد
من حيث هو حال دائم من الانفصال عما هو موجود ، (٩) ، أي أنه يقتزع
نفسه دائما مما هو موجود ، انه يتجاوز نفسه . كما أنه يتجاوز أيضا :
موضوعاته نحو امكانياتها - انه ليتجاوز وضعه دائما ويسعى نحو
حقيقته الكاملة . وعلى هذا فالانسان لا يوجد على النحو الذي يوجد عليه
الشيء : (في - ذاته) ، إنما يخلق نفسه وعالمه في أية لحظة وفي أي موقف .

إن سارتر يوحد بين الوجود الانساني والحية . ذلك إن سلسلة التساؤلات
أو الانتقاعات التي يؤلف الانسان بواسطتها نفسه وعالمه ، تؤلف في نفس الوقت
حريته الأساسية ؛ « فالحرية تنشأ من سلب نداءات العالم ، أنها تظهر عندما
انفصل نفسي عن العالم الذي انغمس فيه ، كيما أدركه بوصفي زعيما (٨) » . وعلى
هذا ، لاتكون الحرية - مفهومة بهذا المعنى - كيفية للانسان بين غيرها من
الكيفيات يتصف بها ، وليست شيئا يمتلكه الانسان أو يفتقر اليه حسب
وضعه التاريخي ، وإنما هي الوجود الانساني ذاته وبما هو كذلك . يقول :
« لن ما نطلق عليه اسم حرية هو ما يستحيل علينا تمييزه من وجود
« الحقيقة الانسانية » ، la réalité humaine ، فالانسان لا يوجد أولا لكي
يكون حرا بعد لك وإنما ليس تمت فرق بين وجود الانسان وكونه حرا
être libre ، (١١) .

Ibid., p. 47.

(٨)

Ibid., p. 73.

(٩)

Ibid., p. 77.

(١٠)

Ibid., p. 67.

ويترتب على توحيد سارتر بين الوجود الانساني والحرية ، مسئولية الانسان الكاملة عن وجوده . ولكي يجسد فكرته عن الحرية والمسئولية ، يأخذ بفكرة هيدجر عن « ارتقاء » *Geworfenheit* الانسان في العالم وكونه متخوفا في « موقف » معطى من قبل ، فالانسان يجد نفسه وعاله في وضع يبسو كما لو كان وضعا خارجيا ، ليس من صنعه (وضع العائلة والطبقة والأمة والجنس . . . الخ ، يدخل فيما يطلق عليه يسبرز - اسم المواقف الحديدية النهائية) وكذلك الأمر بالنسبة الى موضرعات محيط الانسان وبيئته ، فهي موضوعات لينت ملك يديه . لا يستطيع أن يتحكم فيها ، انها مصنوعة كالسلع او البضائع ، شكلها واستعمالها محددان من قبل ومقننان . لكن هذا « الامكان » الأساسي لوضع الانسان ، هو نفسه شرط حريته ومسئوليته . ذلك أن وضعه نلمكن يصبح وضعه « هو » الخاص ، بقدر ما ينفخس فيه ويلتزم به ، يقبله أو يرفضه . فما من قوة على الأرض أو في السماء ، تستطيع أن تدفعه الى التخطى عن حريته : انه هو نفسه ، وهو وحده ، الذي يجب أن يقرر وأن يختار ما يكون آياه .

يرى سارتر أن الانسان حسب تعريفه (أي بفضل أنه لا يكون ، بوصفه موجودا - لذاته - الا بالتحقيق الدائم لامكانياته) ليس شيئا آخر سوى خلق ذاتي ، أي أن الانسان هو ذلك الذي يخلق نفسه بنفسه ، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته (= أعماله) أو بالأحرى مع أفعاله الحرة . يقول : « ان الانسان هو ما يفعل ، والعكس بالعكس ، أي أن كل شيء موجود هو مشروع انساني » ، فالانسان ينفخس في حياته ، يرسم شكلها ، وليس تمت سىء خارج عن هذا الشكل . . . ان الانسان ليس شيئا آخر سوى سلسلة من المشاريع *entreprises* . انه المجموع الكلي والمنظم للعلاقات التي تؤلف

واضح هنا أن سارتر يستخدم مصطلح هيدجر « *Dasein* » في ترجمته الفرنسية للخاطئة - والتي أشاعها لأول مرة كوربان - وهي *la réalité* *humaine* (= للحقيقة الانسانية) .

هذه المشاريع ، (١٢) والوجود الفعلي الانساني هو - في أية لحظة - مشروع محقق . رسمة الانسان نفسه ونفذه بحرية تامة ، او بعبارة أخرى نقول : ان وجود الانسان الفعلي الخارجى ليس شيئاً آخر سوى مشروعه الأساسى . الوضع الفعلى للانسان لا ينطبق أو لا يتطابق أبداً مع امكانياته ، ذلك ان وجوده يظل دائماً وجوداً - فى - حاجة الى manque (أى وجوداً ناقصاً) . والحاجة ليست حاجة الى شىء ، بحيث أنها تختفى عند اشباعها ، وإنما هى تجد للسلب الأساسى فى الوجود الانسانى . يقول : « ان الحقيقة الانسانية ليست شيئاً يوجد أولاً ، لكى يحتاج بعد ذلك الى هذا الشىء ، أو ذلك ، انها لموجد بوصفها حاجة وفى وحدة تركيبية حميمة مع ما تحتاج اليه . . . والحقيقة الانسانية تدرك - بمجيئها الى الوجود - ذاتها بوصفها موجوداً ناقصاً . . . ان الحقيقة الانسانية هى تجاوز مستمر نحو تطابق لا يتم أبداً ، (١٣) .

ان الوجود الانسانى ليخفق بالضرورة فى الاتحاد او التطابق مع ذاته . بعبارة أخرى ، ان « ما هو - لذاته » يجاهد باستمرار فى سبيل أن يصير « ما هو - فى - ذاته » . أن يصير ثابتاً وكثيفاً ، وأساساً لوجوده الخاص . لكن هذا المشروع الذى يهدف الى جعل « ما هو لذاته » « ما هو - فى - ذاته » ، ولعكس بالعكس ، مشروع مقضى عليه بالافخاق . وهذا الافخاق الأنطولوجى يشكك وجود الانسان بأكمله ، ويسرى فيه . يقول : « ان الحقيقة الانسانية تعانى فى وجودها . . . لأنها فى الواقع لا تستطيع أن تحصل على « الوجود - فى - ذاته » دون أن تفقد « الوجود - لذاته » . وعلى هذا ، فهى - فى جوهرها وعى (أو ضمير) شقى » (١٤) .

وبذلك وصل التحليل الأنطولوجى عند سارتر الى النقطة المركزية فى

Ibid., p. 57. f.

(١٢)

Ibid., 132 f.

(١٣)

Ibid., p. 134.

(١٤)

فلسفته ، إلا وهي تعيين الموجد الإنساني بوصفه اخفاقا échec ، فكل للعلاقات الإنسانية الأساسية ، « المتسرع الإنساني » بأسره واقع تحت أسر هذا الاخفاق . لكن ، بما أن الاخفاق دائم ولا يمكن تجنبه (طالما أنه هو الخاصية الأنطولوجية للموجود الإنساني) - فإنه هو أيضا الأساس والشرط للاضوريين للحرية الإنسانية ، فالحرية لا تكون إلا بقدر ما تجعل الإنسان « ملتزما » ومنغسا في داخل وضعه الممكن ، الذي يمنعه بدوره من أن يصير مؤسس وجوده - لذاته . بذلك تتبم وتثقل دائرة التعينات الأنطولوجية identifications ontologiques أنها تشمل : الوجود والعدم ، الحرية والاخفاق ، الاختيار المسؤل والتعين الممكن . والتطابق بين الأضداد ، لا يتم خلال عملية (دياكتيكية) ، وإنما من خلال تحقق هذه الأضداد بوصفها خصائص أنطولوجية .

ان التحليل الأنطولوجي « لما هو - لذاته » يؤلف الاطار الذي يفسر سارتر بولسطة وجود الآخر 'Existence d'Autrui' . وهذه النقطة تمثل مشكلة منهجية علي جانب كبير من الأهمية ؛ ذلك أن سارتر اتبع التصور المثالي للوعي بالأننا أو الذات (الكوجيتو) بوصفه اصلا ار « خالقا » ترنسندنتاليا للموجود بأسره ، لدرجة أنه (اي سارتر) يواجه دائما خطر الوقوع في أسر الأنا Solipsisme الترנסندنتالية . وقد واجه هذا التحدي عندما نقد كلا من مسرل وهيدجر ، حيث بين في هذا النقد أن محاولتهم التي تستهدف وجود الآخر بوصفه واقعة أنطولوجية مستقلة عن الأنا ، محاولات «صاها الاخفاق ، لأن وجود الآخر - في هذه المحاولات - منغمس ، بدرجة ثقيل أو تزويد ، في وجود الأنا (١٥) . وسارتر نفسه يرفض كل الجهود التي تهدف الى استخلاص وجود الآخر استخلاصا أنطولوجيا ، فهو يقول : « لننا نواجه الآخر ولا ننشئه (بالأننا) (١٦) » ، ذلك أن وجود الآخر هو من طبيعة لا تقبل الرد irréductible

Ibid., p. 288 f.

(١٥)

Ibid., p. 307.

(١٦)

لكن الأنا أو الكوجيتو - فيما يقول - لا يهدنا الا بنقطة الابتداء لهم وجود الآخر ، لأن كل « وافية ممكنة ، وكل « واقعة ضرورية » لا تكون كذلك (ممكنة وضرورية) الا بغضل الكوجيتو ومن أجله . يقول : « ان الكوجيتو يجب أن يقتضى خارج ذاته على الآخر . . . ويجب أن نطلب من « الموجود - لذاته » أن يقدمنا الى « الموجود - للآخر » ، ومن الحائثة الباطنة أن نتخذنا الى داخل العلو المطلق » (١٧) .

ان تجربة الكوجيتو التي تحقق الوجود المستقل للآخر ، هي « تجربة ان يكون المرء منظورا اليه من انسان آخر ، فان كون الانسان موضوعاً للرؤية من انسان آخر ، تؤلف - بالنسبة الى الكوجيتو - وجود الآخر » . « ذلك أن ادراكى للآخر في العالم بوصفه انساناً « ما » ليتطرق بإمكانيتى أن اكون منظورا من جانبه . . . فالآخر هو - من حيث المبدأ - ذلك الذى ينظر الى . . . » (١٨) فنظرة الآخر تصبح عنصراً مؤلفاً للعلاقات الأساسية لتبادلته بين الموجودات الانسانية . ويضرب سارتر مثلاً يوضح به ذلك . وهو مثل الحب الذى يتلصص من خلال ثقب الباب ، في هذا الموقف يشعر فجأة أنه منظور اليه من شخص آخر . وبهذه النظرة يصبح شخصاً يعرفه انسان آخر . يعرفه في وجوده الباطن الداخلى ، وهذا هو الوجود الذى يراه الآخر . ان امكانياته الخاصة تسلب منه ، فهو لا يستطيع أن يخفى نفسه حيث أراد الاختفاء ، ولا يستطيع أن يعرف ما يود معرفته ، ويصير اماله بأسره مركز ومعنى جديداً ومختلفان ؛ فعاله يصبح وكأنه عالم الآخر ، وكما لو كان عالماً - للآخر . وعلى هذا ، فان وجوده يظهر كما لو كان وجوداً « تحت تصرف حرية الآخر » (١٩) . فنظرة الآخر تحيلنى الى موضوع ، تحول وجودى الى « طبيعة » . تسلب امكانياتى وتجعلها منفصلة او مغتربة عنى ، وتسرق

Ibid., p. 808 f.

(١٧)

Ibid., p. 513.

(١٨)

Ibid., p. 320.

(١٩)

عالمى • يقول : « اننى بظهور الآخر ، أكون مجرد مظهر أو طبيعة ، فوجود الآخر هو خطيئتي الأصلية ، (٢٠) •

ولذلك ، فان ظهور الآخر يحول عالم الأنا الى عالم صراع ومنافسة واستلاب *aliénation* وتشبؤ *réification* فالآخر هو « الموت المتحجب لامكانياتي » ، ان الآخر هو ذلك الذى يغتصب عالمى ، والذى يجعلنى « موضوعا للتقويم » ، والذى يعطينى أو يمنحنى « قيمتى » • وعلى هذا فحالة كونى منظورا تجعل منى موجودا بلا اى دفاع ضد حرية ليست حريتى • وبهذا المعنى ، قد نعد أنفسنا « عبيدا » بقدر ما نظهر للآخر • لكن هذه العبودية ليست نتيجة - تاريخية وقابلة للتجاوز - لحياة وعى مجرد (٢١) •

هذا للتصور للآخر بوصفه خصما للأنا ، يستخدمه سارتر أساسا لتفسير للعلاقات المتبادلة بين الموجودات الانسانية ، وهى علاقات جسدية فى المقام الأول • لكن الجسد يخل فى هذه لعلاقات ، لا لجرد أنه « شىء » أو عضو فيزيائى - بيولوجى ، وانما بوصفه مظهرا أو تجليا لفردية الأنا وامكانها فى صلتها بالعالم (٢٢) • والتجربة الأصلية للآخر ، من حيث هى مصدر للاستلاب والتشبؤ ، تتطلب نوعين من رد الفعل يؤلفان طرازين أساسيين من طرز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الانسانية فاما أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الآخر وسيادته ، وأن تجعله شيئا موضوعيا ، يعتمد - بكليته - على الأنا ، أو أن تستوعب حرية الآخر وتمثلها وتقبلها بوصفها أساسا لحرية الذات الخاصة (٢٣) • والموقف الأول (رد الفعل الأول) يؤدى الى السادية (حب التعذيب) ، أما الموقف الثانى فيفضى الى الماسوشية (حب التعذب) • لكن الاخفاق الأساسى الذى يميز كل المراحل الوجودية للأنا ، يميز أيضا

Ibid., p. 320.

(٢٠)

Ibid., p. 326.

(٢١)

Ibid., p. 391.

(٢٢)

Ibid., p. 340.

(٢٣)

المحاولات التالية : الاستعداد الكامل للآخر يحوله الى شيء ، ويعدمه عليه . وكذلك الأمر بالنسبة للخضوع او الامتنال الكامل للآخر ، فانه يحول الأنا الى شيء ، يعدمها بوصفها ذاتا حرة ، ويعدم بالتالى الحرية التى تسعى الأنا الى استردادها وألحوصون عليها ، فالاختناق فى الموقف السادى يؤدي الى اعتناق الموقف الماسوتستى والعكس بالعكس : « ذلك أن كلا منهما موت للآخر ، أى أن اخفاق الواحد منهما يدفع الى اعتناق الآخر » وعلى هذا . فان علاقاتى مع الآخر ليست ديبالكتيكية وانما دائرية ، على الرغم من أن كل محاولة تثرى باخفاق الأخرى (٢٤) ، وبذلك ، فان العلامتين الانسانييتين الأساسيتين تنفسى وتحطم كل منهما الأخرى على لاتوالى (٢٥) .

ان الموقف الممكن والوحيد الذى يتبقى بعد ذلك نحو الآخر ، والذى يهدف الى تحطيمه ، هو موقف الكراهية . بيد أن هذا الموقف يخفق أيضا فى تحقيق النتيجة المطلوبة : أولا وهى تحرير الأنا ، ذلك انه حتى بعد موت الآخر (أو الآخرين) ، فانه (أو أنهم) يظلون فى وعى الأنا .

لكن ما هى النتيجة ؟ النتيجة هى : انه مادامت : « كل المواقف المعقدة التى تربط الموجودات الانسانية بعضها ببعض ، ما هى الا تنبؤيات على هذين الموقفين (أى السادية والماسوشية) وموقف الكره » (٢٦) ؛ فما من مخرج هناك من دائرة الاخفاق . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يجب على الانسان ان « يلتزم » ، أى أن ينجس فى موقف من هذين الموقفين ؛ لأن حقيقته تقوم فى مثل هذا « الالتزام » فحسب . وعلى هذا ، فبعد اخفاق كل محاولة « لا تبقى للموجود - لذاته سوى أن يصود الى داخل الدائرة وأن يتارجح وأن يتقلب الى مالا نهائية - من موقف الى آخر من هذين الموقفين

Ibid., p. 340.

(٢٤)

Ibid., S. 484.

(٢٥)

Ibid., p. 477.

(٢٦)

الأساسيين (٢٧) . فكان الإنسان هو سيزيف جديد يؤدي مهمة لا معقولة . لكن سارتر يضيف قائلا « ان هذه الاعتبارات لا تستبعد إمكانية قيام أخلاق للتحرير والخلاص . بيد أن مثل هذه الأخلاق تتطلب قلبا للقيم ، وهو امر لا نستطيع ان نناقشه في هذا الكتاب ، » .

لقد بدأ التحليل الأنطولوجي بالترديد بين الأنا (الكوجيتو) والحرية ، وحرية الأنا - كما بين سارتر - ترتبط « بامكان » موقفها . وجميع المحاولات التي تبذلها لكي تكون أساس وجودها ، محاولات مقضى عليها بالاختناق . والجزء الأخير من « الوجود والعدم » يبرز فيه سارتر التوحيد الأنطولوجي بين الموجود الانساني والحرية .

وسارتر يرى أن التبرير لا يمكن أن يكون ذلك الذي تصوره الفلسفة المثالية التقليدية ، أي التمييز بين الحرية الترنسندنتالية والحرية (الامبريقية) ، ذلك ان مثل هذا الحل لا يمكن بحال أن يكون وافيا بمقصوده ، لأن تحليله للأنا لا ينحصر في داخل الاطار أو البعد الترنسندنتالي - الأنطولوجي فعند أن اعترفت الأنا - في الجزء الثالث من كتابه - بوجود الآخر بوصفه واقعة ضرورية ، ، وفلسفته خرجت من ميدان الأنطولوجيا البحث ودخلت ميدان العالم الأونطيقى (التجريبي) باصطلاح هيدجر .

ولذلك ، فإن سارتر لا يمكن أن يدعى أن فلسفته في الحرية ، فلسفة ترنسندنتالية أنطولوجية ، وإنما هو يزعم أن فلسفته - على العكس من فلسفة هيدجر (الذي ظل تحليله الرجوى في حدود الأنطولوجيا الخاصة) - « مذهب » ، أي مذهب وجودي ، أي وجهة نظر عامة *Weltanschauung* تشمل على موقف محدد من الحياة والعالم ، وتتضمن أخلاقا محددة وذهميا في الفعل . ومن ثم ، تحتم على سارتر أن يبين فعلية أو واقعية

Ibid., p. 484.

(٢٧)

تصوره للحرية الانسانية ، وبالتالي فعلية التصور « الوجودى » كله للانسان .
والجزء الأخير من « الوجود والعدم » مخصص . أساسا . لاثبات ذلك .

ان سارتر يحاول أن يبرهن على أن التحديد الأنطولوجى يحدد بالفعل
« الحقيقة الانسانية » . ان الانسان هو فى الحقيقة وبالفعل الموجود الحر -
لذاته . الذى تقدمه الأنطولوجيا الوجودية .

لقد سبق أن رأينا الانسان من حيث هو « وجود - لذاته » لا يكون عند
سارتر الا بمقدار ما « يحقق ذاته » . فهو فى جوهره فعل ، أو عمل .
أوفاعلية . « فالانسان حر لأنه لا يكوى ذاته ، وانما حضور الى ذاته
présence à soi . فالوجود الذى يكون هو ما هو لا يمكن أن يكون حرا .
ذلك أن الحرية هى - على وجه التدقيق - العزم الذى يكرن فى صميم
الانسان ، والذى يدفع الحقيقة الانسانية الى أن تخلق ذاتها بدلا من ان
تكون فحسب » (٢٨) .

وهذا « الخلق الذاتى » يصدق على كل لحظة من لحظات حياة الانسان :
فسواء فعل أو لم يفعل ، سواء كان موجودا أو لم يكن - فإنه هو نفسه عند
« اختار » هذا البديل أو ذلك ، وكان اختياره حرا باطلاق : « لن اختيارنا
هو فى الحقيقة لختيارنا الأصلى (٢٩) » .

وقد يقول قائل ، اعتراضا على قول سارتر بالحرية المطلقة : ان الانسان
هو فى الحقيقة متعين بوضعه الاجتماعى والتاريخى ، وهو الوضع الذى يعين
بدوره مجال حريته ومضمونها ومدى « اختياره » . فلتكن « الحقيقة الانسانية ،
على سبيل المثال - عاملا فرنسيا يعيش تحت ظل الاحتلال الألمانى . ان
حريته هنا فى هذا الظرف ، محدودة ، واختياره مقيد ومقرر من قبل ، لكن

Ibid., p. 516.

(٢٨)

Ibid., p. 539.

(٢٩)

سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله : ان الانسان يظل حرا حرية مطلقة . حتى وهو في اشد المواقف قهرا وجبرا وتعينا . صحيح أن العامل قد يعيش في حالة من العبودية والقهر والاستغلال الفعلي ، لكنه « اختار » بحرية هذه الحالة . وهو حر في تغييرها في أية لحظة . انه اختارها بحرية ؛ لأن « العبودية » و « القهر » و « الاستغلال » لا يكون لها معنى الا لما هو - لذاته ، و « بما هو لذاته » ، الذي وضع وقبل هذه القيم ولا يزال يعانها . ولديه الحرية في تغيير وضعه في أية لحظة يشاء ، لان هذه القيم لن يكون لها وجود عندما يمتنع أو عندما يتوقف عن وضعها وقبولها ومعاناتها ، وسارتر يفهم هذه الحرية على انها حرية فردية ، ويفهم قرار تغيير الوضع على أنه مشروع حردي ، وينظر الى فعل التغيير على أنه مخاطرة فردية .

وإذا كان مثل هذا الفعل الفردي يعني للعامل احتمال فقدان لوظيفته . و أنه قد يؤدي الى تشرده أو سجنه أو حتى موته ، فإن هذا لا يقلل من حرية المطلقة ، ذلك أنه لأمر من أمور الاختيار الآخر أن يعطى المرء من قيمة الحياة والأمان على التشرد والسجن والموت . وعلى هذا فإن القضية الوجودية تؤدي حتماً الى التصور المثالي الذي مؤداه ان الانسان حر ، حتى ولو كان مقيدا بالاعلال . أو كما قال سارتر : « ان أسواط الجلاد لا يمكن أن تعطينا من أن نكون أحراراً » (٣٠) . لكن سارتر لا يريد أن يفهم هذه القضية وأن نفهم بمعنى الحرية « الداخلية » فحسب ، فالعبد حر بالفعل في أن يكسر قيوده ، لأن معنى القيود لا ينكشف الا في ضوء الهدف الذي يختاره : اما أن يظل عبداً أو أن يفاخر وأن يجازف من أجل أن يحرر نفسه من العبودية ، فالتحرية لا تنبثق عند سارتر الا من مواقف الجبر والقهر . يقول في « جمهورية الصمت » واصفاً فترة الاحتلال الألماني لفرنسا : « لم نكن في يوم أكثر حرية مما كنا خلال فترة الاحتلال الألماني . لقد فقدنا في أثنائها كل حقوقنا ابتداء من حق الكلام ، كنا نتلقى الاهانات في وجوهنا كل يوم ، متقبلين ايها في صمت . وباسم

.Ibid., p. 587.

(٣٠) .

أى إدماء أو آخر - كعمال أو يهود أو مسجونين سياسيين - كنا نفنى بالجملة . وكانت تواجهنا في كل مكان - في الجرائد وعلى الشاشة البيضاء - صورتنا الباعثة التي أراد منا قاهرون أن نقبلها ، لهذا كله كنا احرارا . فلأن سم النازى قد تسرب الى أفكارنا ، كانت كل فكرة تعد انتصارا . ولأن البوليس ذا القوة الشاملة حاول تكميم افواعنا بالقوة كانت كل كلمة تحمل قيمة اعلان المبادئ ، ولأننا قتلنا فكل حركة من حركاتنا كانت لها خطورة الالتزام الوقور ..

للنفى والأسر ، والموت خاصة - وهي الأمور التي نرتعد خوفا من مواجهتها في الأيام للسعيدة - صارت بالنسبة لنا الموضوعات العسادية لاهتمامنا . أدركنا أنها ليست بالأحداث التي لا مفر منها ، وليست كذلك بالأخطار الدائمة ، وإنما نظرنا اليها كأنما هي قدرنا ومصيرنا والمصدر العميق لحقيقتنا بوصفنا بشرا . عشنا في كل لحظة المعنى الكامل لهذه العبارة الصغيرة : « الإنسان فان ! » . والاختيار الحر الذي اتخذته كل منا لحياته كان اختيارا حقيقيا لأنه لاختيار اتخذ وجهها لوجه مع الموت . . . ان سر الإنسان لا يكمن في عقدة أوديب أو في عقدة نقصه ، بل هو حد حريته الخاصة وتدرته على مقاومة التعذيب والموت . . .

لقد تدمت ظروف النضال لأولئك الذين انخرطوا في سلك الحركات السرية خبرة من نوع جديد ، فهم لم يحاربوا « على المكشوف » مثل الجنود ، بل كانوا في كل الظروف متوحدين . . . قتلوا في وحدة . . . أسروا في وحدة . . . واجهوا التعذيب متوحدين عراة في حضرة معذبهم . . . المسؤولية المطلقة في الوحدة المطلقة ، أليس هذه هو التعريف الكامل للحرية ؟ ومن ثم اتيمت وسط الظلام والدم جمهورية هي أقوى الجمهوريات جميعا . أدرك كل مواطن من مواطنيها أنه قد وحب نفسه للكث ، وحقق كل منهم - في عزلة مطلقة - مسؤوليته ودوره في التاريخ . وبالاختيار لنفسه في حرية اختار للحرية للجميع ، وهذه الحرية الخالية من المنظمات والجيش والعاكر

كانت مكسبا لكل فرنسي ، يثبت دعائمه الروحية في كل لحظة ٠٠٠ لقد كانت جمهورية الصمت والظلام (٣١) ،

تلك هي التجربة الحية او الموقف النهائي للموس الذي عاناه سارتر بنفسه ، فدفعه الى القول بالحرية المطلقة التي تنفث في مواقف الجبر والقهر ، وهي مواقف ليست مفروضة علينا ، وليس في مقدورنا تغييرها ، كما تصورها بسبب ان تكون ، بل هي - عند سارتر - مواقف يعاني فيها الانسان حرته من اجل ان يعمل على تغييرها والتحرر منها ، فالذي يرضى بالموقف الحاسم على انه « متدر ومكتوب » هو العبد ، والانسان لن يكون نفسه الا بالحرية المتزمنة التي يكون بها مستولا ، لا من جماعته فقط بل عن البشر اجمعين .

ان مواقف الجبر والقهر هي شروط الحرية - وكل التحديات والعقبات والتحديات لحرقتنا هي من صنعنا وتظهر معنا ، انها اجزاء من « المتروغ » الحر ، الذي هو وجودنا الخارجي الفعلي (٣٢) . ويذهب سارتر الى ان الوضع الذي يتلوم ويكبت حرقتنا ، لا يمكن ان يكون حجة ضد حرقتنا ، ذلك ان الحرية تنبت من خلاله ، فالصخرة التي تمثل مقاومة شديدة اذا ما اردت ان تحركها عن مكانها ، ستكون - من ناحية اخرى - خير معين لي اذا ما اردت ان انسلقها كما اتأمل وانظر الى ما حولها من مناظر (٣٣) .

وسارتر لا يتردد في ان يدفع هذا التصور الى اقصى نتائجه ، فان تكون فرنسيا او عاملا يهوديا ، فما ذلك الا نتيجة « لخلق » ما هو - لذاته ، لنفسه . وبالمثل ، نستطيع ان نقول ان العقبات والعراقيل التي يضعها المجتمع في طريق اليهود لا تكون ، الا لان اليهود « اختاروها » وقبلوها . يقول سارتر

Quoted from Heinemann's «Existentialism and the Modern Predicament», Harper, N.Y., 1958, pp. 113-114.

EN, p. 562, p. 569.

(٣٢)

Ibid., p. 562.

(٣٣)

« ان أمثال الشعارات التالية : « ممنوع على اليهود الدخول هنا ٠٠٠ » ، و « مطعم يهودى . ممنوع على الأريين أن يدخلوه » الخ – نقول ان أمثال هذه الشعارات لا يمكن أن يكون لها معنى الا على أساس ومن خلال اختيارى الحر (٢٤) ، ثم يقول بعد ذلك : « وانه إبادراك حرية المعادين للسامية وبالتسليم بهذا الوجود – اليهودى *etre-puif* الذى أمثله فى نظرهم ، فانه لىبدو « كونى يهوديا » وكأنه حد موضوعى خارجى لوقفى ووضعى . ومن ناحية أخرى ، اذا كان يسرنى ان أنظر اليهم على أنهم موضوعات ، فان « كونى يهوديا » سوف يختنى فوراً لىفسح الطريق للوعى البسيط بكونى علويا جراً (٢٥) » .

ان كلام سارتر عن الحرية الانسانية يصرّ هنا الى نقطة استئصال الذات . فالاضطهاد والتعذيب والاحتلال هي فى حقيقة الأمر دليل على انعدام الحرية فى هذا العالم ، رغم انها تبدو – فى نظر سارتر – كما لو كانت أمثلة على وجود الحرية الانسانية . ان برهنة سارتر صحيحة من الناحية الأنطولوجية . لكننا – من ناحية الواقع – بعيدة عن « الحقيقة الانسانية » . واذا كان فى متذور الفلسفة ، بفضل تصوراتها الوجودية – الأنطولوجية عن الانسان فى الحرية ، ان تبرهن على ان المضطهد والمضطهد ، أو المعتذب (بفتح الذال) ، والمعتب ، يظان حرين حرية مطلقة ويظان صاحبا اختيار مسئول ، فمتخذ تنحط هذه التصورات الفلسفية الى مستوى الأيديولوجية ، ايديولوجيا تقدم نفسها بوصفها مبررا جاهزا فى يد المعتبين والمضطهدين ، الذين هم أنفسهم جزء هام من « الحقيقة الانسانية » ، أو الراقع الانسانى . صحيح ان « ما هو – لذاته » ، بما هو كذلك ، يظل خرا حتى وهو بين أيدي مختلف المعتبين والمضطهدين الذين يقدمون مختلف الفرض لممارسة حريته الانسانية ، لكن هذه الحرية تهتز بحيث تصبح غير ذات موضوع ، ومن ثم تقضى على نفسها . ان الاختيار الحر بين الموت والعبودية ما هو بحرية ولا اختيار ، لان كلا من البديئين يحطم « الحقيقة الانسانية » التى من المفروض ان تكون

Ibid., p. 607.

(٢٤)

Ibid., p. 610.

(٢٥)

هي الحرية . و « ما هو - لذاته » أو « الكوجيتو » الديكارتي ، الذي
عد مركزاً ومقاماً للحرية في وسط عالم يسوده الاختناق والاستبداد . ثم يعد
نقطة الانطلاق لقهر العالم العقلي والمادي ، بل هو الملجأ الأخير للفرد في عالم
لا معقول . ولا يزال هذا الملجأ - في فلسفة سارتر - متميزاً بسائر الخصائص
التي كان يتميز بها المجتمع الفردي أيام مجده وقوته ، فان « ما هو - لذاته »
بيد - عند سارتر - وكأنه يتصف بالاستقلال المطلق والسيادة التامة
والإهتلاك الكامل ، في حين ان الآخر عنده يبعو وكأنه ذلك الذي يسلب تامل
ويسرف مني إمكانياتي . وإذا نحن أمعنا النظر في هذه اللغة العدمية التي
نستخدمها سارتر نجد أنها تتضمن أيديولوجية المناهضة الحرة . بكل إنسان
يستطيع ان « يعلو » أو ان يتجاوز موقفه ووضع ، ويستطيع ان ينفذ
مشروعه الخاص وان يحققه ، فلكل إنسان اختياره الحر المطلق ، وكل
إنسان هو سيد مصيره . لكن في مواجهة « عالم لا معقول » ، بلا معنى
ولاجزاء ، فان خصائص الفترة البطولية في المجتمع البرجوازي لا تلبث ان
تأخذ طابعاً لا معقولاً وهمياً . ان تصور سارتر « ما هو - لذاته » أقرب إلى
تصور سترنر *Stirner* عن « الوحيد وملكه » *Einziger und sein*
Eigentum ، منه إلى « كوجيتو » ديكارت . وعلى الرغم من ان سارتر
يؤكد « ارتقاء » الأنا في موقف محدد ومعطى من قبل ، فان هذا الموقف بيد
كما لو كانت الأنا تسيطر عليه بقدرتها على التجاوز المستمر ، تلك القدرة
التي تضع - تحقيقاً لمشروعها الحر - كل العقبات التي تعترض طريقها .
صحيح ان الإنسان « ارتقى » أو القى في « موقف » لم يخلقه هو نفسه ،
وهذا الموقف قد يكون سبباً في « استلابه » أو اغترابه عن حقيقته ، وقد يكون
سبباً في تحريله إلى « شيء » . وعملية « التسيؤ reification تظهر في فلسفة
سارتر على أنحاء شتى : فهي تظهر بوصفها استلاباً لعالم وحريتي خلال
الأخر ، وبوصفها استسلام « ما هو - لذاته » وخضوعه للأساليب المقننة
للحياة اليومية (٢٦) وبوصفها قابلية للفرد للتبادل (٢٧) . لكن التسيؤ وسلب

Ibid., p. 495 f.

(٢٦)

Ibid., p. 496.

(٢٧)

١٢٩

(م ٩ - ميتافيزيقا)

لتنسيؤ ما عما الا نعبتان ومناسبتان لظهور الحرية وممارستها . انهما
لنصيحان جزئين من المنسوخ الوجودى للكوجيتو . والعملية كلها تساعد من
جديد على توضيح الحرية الدائمة لما هو - لذاته الذى لا يجد نفسه الا فى أشد
المواقف استلابا واعترابا .

وبرى سارتر ان الرعى الذاتى لا يجد نفسه الا فى « وجوده - للآخرين »
وهو بهذا الرأى يحيى صيغة هيجل من اجل الوضع الحر والعقلى للانسان .
لكن تحقيق هذا الوضع - عند هيجل - هو وحده الهدف والغاية من العملية
التاريخية بأسرها ! أما سارتر فقد حولها من نطاقها الأنطولوجى العام الى
وضع فلسفى خاص « ما هو - لذاته » وقد أتم هذا التحويل عن طريق
خدعة هى أن المصطلح « ما هو - لذاته » يشمل عنده الـ « نحن » و « الأنا »
على السواء ، فهو الرعى - الذاتى الجمعى والفردى معا (٢٨) . وعلى هذا ،
فإن « ما هو - لذاته » هو الذى ينشىء ويخلق الأمة والطبقة والفروق الطبقيّة
الـخ . ويجعلها جميعا أجزاء فى « مشروع » الحر ، ويكون بالتالى « مسئولا »
نحها . وهذا توحيد فيه مغالطة بين ما هو أنطولوجى وما هو تاريخى انه لمن
المسلم به للقول بأن افكارا مثل « الأمة » و « الطبقة » الخ . . . تنشأ مع
« ما هو - لذاته » ، ولا توجد الا من أجله ، لكن « الأمة » و « الطبقة » -
لا تخلق - « بما هو - لذاته » ، وإنما بفعل ورد فعل المجموعات الاجتماعيّة
النوعيّة تحت ظروف تاريخية نوعيّة . وليس هناك شك فى ان هذه المجموعات
تتألف من افراد ، قد يتميز كل منهم من الناحية الأنطولوجية بأنه « موجود -
لذاته » ، لكن هذا التميز لا يتملّق اطلاقا بفهم تقومه أو عينيته ان التصبور
الأنطولوجى : « ما هو - لذاته » الذى يحدد - على حد سواء - كلا من
الماهل والتناول ، والبائع والمثقف ، عبد الأرض وسيدها ، يفترض افتراضا
سابقا تحليل الوجود الفعلى العينى لهذه الموجودات . وسارتر بضمه الموضوعات
التاريخية المختلفة نحت الفكرة الأنطولوجية ، فكرة « ما هو - لذاته » ، فانه بذلك
يرد للفروق النوعية التى تؤلف عينية الوجود الانسانى الى مجرد تجليات

ماهية الانسان العامة . وهو بذلك يسير في خط مضاد لفضيسته الرئيسية التي ، بأن تقول الوجود يخلق الماهية ، . ان المواقف العينية المموسة لا يمكن ان تعبر الهوة التي تقوم بين حدود الأنطولوجيا و حدود الوجود الفعلي ، فالأساس الأنطولوجي لوجودية سارتر يقهر ويحبط محاولته لاتمامه فلسفة للوجود الفعلي العيني للانسان .

ان الهوة القائمة بين حدود الأنطولوجيا و حدود الوجود الفعلي يخفيها الاستخدام المزدوج لفعل الكينونة ، ففعل الكينونة - كما يستخدمه سارتر (٢٩) - يدل على الرابطة في تعريف ماهية الانسان ، وعى الاسناد الذي يوصف به وضعه للفعل . وعلى هذا ، ففعل الكينونة - بهذا المعنى المزدوج - يقع في قضايها مثل : « الانسان (يكون) حرا » ، « الانسان (يكون) مشروع الخاص » الخ . . والحقيقة التي مؤداها ان الانسان في الواقع التجريبي ، ليس حرا وليس مشروعه الخاص ، حقيقة انطمست بدخول السلب في تعريف « الحرية » و « المشروع » . لكن تصورات سارتر رغم اسلوبه الديالكتيكي ودور السلب ، هي تصورات غير ديالكتيكية ؛ ففي فلسفته لا يكون السلب ذا قوة مستقلة خاصة ، بل هو منغمس قلبيا في الاثبات . صحيح ان تطور الذات خلال سلبها في التحقق الواعي لموضوعها يبدو - في تحليل سارتر - كما لو كان عملية ، لكن طابع - العملية هذا هو في الحقيقة طابع وهمي . ذلك ان الذات تتحرك في دائرة .

ان الحرية الوجودية هي بمعزل أو في مأمن من الشدائد والمحن التي ينفرض لها الانسان في عالم الواقع التجريبي . لكن عالم الواقع التجريبي

(٢٩) كلمة « وجود » في الوجود والعدم « تستخدم بمعان كثيرة متداخلة ومن بين هذه المعاني معناها بوصفها فعلا للكينونة ، هذا وقد قام احد الباحثين باحصاء هذه المعاني لكلمة « الوجود » في كتاب سارتر . انظر :
R. Champigny, le mot «Etre», dans «l'Etre et le Neant»,

Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-Juin 1956.

لم يؤثر - من جهة أخرى - في تصور سارتر للحرية الانسانية . فعلى الرغم من أن للحرية تصاحب الانسان في جميع المواقف ، فان مدى حرية ودرجة هذه الحرية تختلفان حسب المواقف المختلفة ، فهي (اى الحرية) تكون ضئيلة وتكاد الا توجد ، عندما يكون الانسان مقتسيفا تماما ، عندما لا يكون « موجودا - لذاته » . فعلى سبيل المثال ، حينما يكون الانسان في مواقف حيث يرثد فيها الى حالة الشيء . وحيث يعامل كأنه وسيلة ، وحيث يوجد بوصفه جسدا ، فان الـ « ما هو - لذاته » الخاص به يتلاشى ويفدم . لكن هنا ، حيث تتبدد زتتبخر الفكرة الأنطولوجية عن الحرية ، وحيث يستط الـ « ما هو - لذاته » في ميدان الأشياء - هنا تظهر صورة جديدة للحرية الانسانية والالتزام :

فلكى يوضح سارتر العلو الدائم « لما هو - لذاته » وتجاوزه لكسره موثف من مواقفه الممكنة اى المرضية (وهو علو رغم أنه حر . فهو يظلم متأثرا بالامكان الذى يتجاوزه) - نقول : لكى يوضح سارتر هذا الطو . ذاته ليستخد م مصطلح « يَلْب دوره في الوجود » *jouer al'être* فهو يقيم المصطلح عندما يصف سلوك « الجرسون في القهوة » ، ذلك أن سلوك الجرسون يمثل الأسلوب الذى يقوم به الانسان « ليجعل من نفسه ما هو » . (٤٠) فكل حركة من حركات الجرسون وكل لفظة من لفظاته تكشف عن وعيه الدائم بالالزام الذى يفرض عليه أن يكون جرسونا ، وأن يسلك بوصفه جرسونا . وهو يحاول أن يتخلص من هذا الالزام . انه لا « يكون » جرسونا ، بل الأخرى انه « يجعل » أو « يخلق » من نفسه جرسونا . والآن ، فان « كونه جرسونا » يتألف من مجموعة من الحركات واللفظات الفنية والنمطية ، التى تكاد تجعل منه شبيها بالالة . ومثل هذه النماذج أو الانمط السلوكية يتوتمها الناس من الجرسون ، وهو بدوره يحاول أن يحقق هذا التوقيع : انه « يلعب » دور الجرسون ، انه « يلعب » وجوده . وعلى هذا ، يصبح

الالزام بأن يكون هو ما هو ، لعبة ، تمثيلية • وحرية « ما هو - لذاته » ، تطوّر
ونجاوز وضعه الممكن ، (كونه جرسونا) تتجلى بوصفها حرية لأن يلعب
وجوده وأن يمثل دوره في الوجود •

لكن ، هل يمكن تعميم هذه الحالة التي عرضها سارتر بوصفها مثلا ،
بحيث يظهر علو الكوجيتو ، أى تحقيق حريته • على أنه لعبة دائمة ،
« لعبة وجود » ؟ ان سارتر يقرر بشدة مثل هذا التعميم ، رغم أنه لا يجعل
من تصور « يلعب دوره في الوجود » الفكرة الهادية في تحليله الفنومولوجي •
لكنه في نقطه حاسمة نجده يربط بين هذه الفكرة وبين الوضع العام
للإنسان ، وهذه النقطة هي أن الامكان الأساسى الذى يميز الوجود الإنسانى
يتجمد ، فالإنسان يكون ويظل ماضيه ، وهذا الماضى يمنعه من أن يخلق وجوده
بحرية •

لكن إذا كان الإنسان لا يقدرى الا على أن يلعب وجوده ،
معدنثذ لا تكون حرية « ما هو - لذاته » الا قدرته على أن يقوم بدور مرسوم
له من قبل في مسرحية الوجود ، حيث لا يكون دوره ولا تفسير هذا الدور
نتيجة اختياره الحر • وبدلا من أن يظهر علو الكوجيتو على أنه أصل سيطرة
الإنسان على نفسه وعلى العالم ، فإنه يبدو كما لو كان خاضعا ومتأثرا
بالآخرين • فضلا عن أن حرية الإنسان لا تكمن في العلو « الحر » للكوجيتو ،
وانما تكمن بالأحرى في سلبه • لكن سلب الـ « ما هو - لذاته » هو
« ما هو - في - ذاته » ، سلب الكوجيتو هو حالة كونه شيئا او طبيعة •
وعلى هذا ، يمضى التحليل الأنطولوجى الفنومولوجى حتى يصل الى مجال
« التشيؤ » •

وحالة التشيؤ تبدو في فلسفة سارتر على مستويين مختلفين : (١) على
مستوى الوجود الفردى بوصفه « موقف رغبة (جنسية) » • (٢) على المستوى
التاريخى - الاجتماعى من حيث هو الموقف الثورى للبروليتاريا • سارتر لم
يبين الصلة بين هذين المستويين ، وانما ناقش المسقوى الأول في « الوجود

والعدم » ، أما الآخر ففى مقاله « المادية والثورة » ثم فى « نقد العقل
الديالكتيكي » .

ولن نعرض لتحليله للمستوى الثانى . لأنه تحليل اجتماعى - اقتصادى
أكثر منه تحليل أنطولوجى فنومولوجى . بل يهمنى - على العكس من ذلك -
تحليله للمستوى الأول ، لاتصاله الوثيق بالأنطولوجيا الفنومولوجية عنده :

يرى سارتر أن الرغبة هى فى جوهرها « الرغبة الجنسية » ، فالجنسية -
فى نظره - ليست حادثة عارضة ، ارتبطت بطبيعتنا الفسيولوجية ، وإنما هى
بناء أساسى لـ « ما هو - لذاته » فى وجوده للأخريين(٤١) . ولقد كان سارتر
يعصف هذين النمطين من العلاقات الانسانية على أساس العلاقات الجنسية
(السادية) و« ماسوسية » ، أما الآن فقد أصبحت الجنسية هى القوة التى تعطل
جهاز الحرية والفاعلية والأخلاق الوجودية .

ومهما يكن من أمر النشاط الذى قد تولده الرغبة . فان كل « تكتيك
الحب » ينضاف إليها من الخارج . ان الرغبة نفسها هى - ببساطة - رغبة
فى جسد ، وهذا الموضوع يرغب فيه كما هو وكما يظهر فى واقعيته
الفعلية .

وسارتر اذ يصف الرغبة الجنسية وموضوعها . فهو انما يؤكد الخصائص
التي تجعل من هذه العلاقة نقيضا « لما هو - لذاته » وفاعليته . يقول :
(أنه) لفى الرغبة الجنسية يكون الوعى كما لو كان بليدا غير مشحوذ ، ويبدو
للمرء تاركا نفسه لتسوده الواقعية الفعل (وجود المرء بوصفه جسدا) .
متوقفا عن الهرب منها ، منزلقا نحو رضا سلبي بالرغبة (٤٢) . تلك هى
نهاية علو الكوجيتو التى يتوقف عندها ، وذلك هو شلل الحرية والمشاريع
والأدوار . وان نفس القوة التى تعطل الدور الذى يقوم به « ما هو -

EN, p. 452.

(٤١)

EN. p. 457.

(٤٢)

لذاته ، تعطل أيضا استلابه ، فالرغبة الجنسية تكشف عن موضوعها بوصفه منسلخا عن جميع المواقف والحركات التي تجعل منه أداة مقننة ، تكشف عن « الجسد بوصفه لحما وبالتالي بوصفه تجليا منيرا ومضيرا اخادا للواقعة الغفل(٤٣) » . ان العبودية والتهمر يقضى عليهما ويستبعدان ، لا في مجال النشاط الهادف القائم على خطط ومسروعات . وانما في مجال « الجسد معاشا بوصفه لحما *corps vécu comme chair* . وينفس التناول لا تكون صورة الانجاز والاشباع في العلو الدائم « لما هو - لذاته » وانما في سلبه ، في « وجوده موضوعا لنفسه وللآخرين . وعلى هذا ، فان التشيؤ نفسه يتحول الى تحرير .

والرغبة الجنسية تحقق هذا السلب للسلب . لا بوصفها مجرد انتكاسة للطبيعة الحيوانية ، بل بوصفها علاقة انسانية حرة وتحريرية . بعبارة اخرى ، ان الرغبة الجنسية لا تكون هي ما هي الا بوصفها فاعلية لما هو - لذاته - لكنها فاعلية تكون على الاصح سلبا لكل فاعلية ، وتهدف الى تحرير للحضور الخالص لموضوعها . هذه الفاعلية هي الملاطفة *a caresse* فالرغبة تعتبر عن نفسها خلال الملاطفة كما يعبر الفكر عن نفسه خلال اللغة(٤٤) .

وتصدع العالم الذي يسوده التشيؤ وتكشف « اللحم بوصفه امكانا محضا » للحضور لا يتم الا عن طريق الغيرة ، « فالغيرة هي التي تولد الآخر بوصفه لحما لي ولنفسه ، والغيرة هي التي تظهر اللحم بسلخه عن فعله ، ويعزله عن الامكانيات التي تحيط به » (٤٥) وعلى هذا ، فان الأنا يعزلتها للكاملة عن امكانياتها ، وينسيانها لحرقتها ومسئوليتها ، وبانسلاخها عن جميع الأدوار والانجازات ، اى في كونها موضوعا محضا (جسدا معاشا بوصفه لحما) - تجد نفسها بذلك في الآخر . فالعلاقات بين الناس أصبحت علاقات

Ibid., p. 458.

(٤٣)

Ibid., p. 459.

(٤٤)

Ibid., p. 456.

(٤٥)

بين أشياء ، لكن هذه الحقيقة لم تختنى وتقتسوه بالأيديولوجيات الاجتماعية. فالتشويق لم يعد يساعد على استمرار الاستغلال ، وإنما هو في مجموعة يتحدد ويتعبن بمبدأ اللذة ، .

فضلا عن أن التغير الأساسي في البناء الوجودي الذي تحدثه « الرغبة الجنسية » يؤثر لا في الأفراد المعنيين بها فحسب . بل ويؤثر أيضا في عالم الموضوعي . فان للرغبة الجنسية عند سارتر وظيفة معرفية (ابستمولوجية) : فهي تظهر العالم (الموضوعي) في صورة جديدة . يقول : « لذا كان جسدي . . . لم يعد بحس أنه الأداة التي يمكن أن تستخدمها أية أداة أخرى أي بوصفه تنظيما تركيبيا لأفعالي في العالم ، وإذا ما عننته بوصفه لحما . فعندئذ أدرك الموضرعات في العالم (٤٦) » . ويذهب سارتر الى أن « الموقف الراغب ، L'attitude de sirante يحزر العالم الموضوعي والأنا على السواء . من السيطرة والاستغلال . ويقضى على طابعهما « الأدوات » ، ويكتشف بذلك حضورهما الخالص . يكشف « لهما » .

رأينا أن سارتر يركز اهتمامه على علاقة الامتلاك أو الاستيلاء تركيزا بسود « الوجود والعدم » كله ، وهي علاقة لا تقوم فقط بين « ما هو - ذاتة » و « ما هو - في - ذاته » فحسب . بل وأيضا بين « ما هو - لذاته و « الآخر » ، فهذه العلاقات الانسانية المتبادلة يفسرها سارتر عادة على أساس « الامتلاك » . ورأينا أخيرا أن « الرغبة الجنسية » - في نظر سارتر - هي المحاولة التي تهدف الى امتلاك الآخر امتلاكا حرا ، أو بعبارة أخرى نقول: انها محاولة لأن يمتلك صاحبها - بحرية - حرية الآخر . وفي اللحظة التي يبدر فيها أن تمت تحقنا أو انجازا أو امتلاكا ، فعندئذ يصبح الانسان شيئا : جسدا أو لحما . وتصبح فعليته الحرة تصورا تاما ، فالأنا - وقد انفصلت عن الأشياء وبالتالي سيطرت عليها واستغلتها واستخدمتها - أصبحت الآن هي نفسها « شيئا » .

إن الهوية الديكارتية بين الجوعرين - الأنا والشئ - يمكن عبورها . لأن كلا منهما قد غير من جوهريته ، من ماهيته ، فالأنا فقدت طابعها وخاصيتها في أن تكون « ما هو - لذاته » ، والموضوعات حصلت على ذاتية خاصة بها . وعلى هذا ، فالموقف الراغب يكشف عن إمكانية قياس عالم يكون لفرد عليه منسجما تماما مع الكل ، عالم يكون في نفس الوقت هو السبب لهذا الذي أعطى للأنا الحرية ، لا لشيء إلا لكي يقوى من خضوعها الحر للضرورة . وبالإشارة إلى هذه الصورة من صور « الحقيقة الانسانية » ، فإن أنطولوجيا سارتر الفنومولوجية تعطل وتقضى على تصورهما الأساسى في الحرية . هذا التصور الذى لم يتناوله سارتر إلا من خلال خلفية أو أرضية عالم يسوده النشيزم والاستلاب . إن الإنسان الحر عند سارتر إنسان مستلاب أو مغترب ، فالاشباع الحر الذى يحققه « الموقف الراغب » يفنئ في موقف لخلاق آخر . فالإنسان محصور دائما داخل دائرة من العلاقات السادية والماسوشية .

تلك هى الأنطولوجيا الفنومولوجية عند سارتر ، وقد رأينا كيف أن أسلوب سارتر الوجودى قد قصد منه أن يؤكد الحركة باطلاق للكوجيتو . لئ « ما هو - لذاته » ، للذات الخلافة المبدعة . وقد رأينا أن أنطولوجيا سارتر الفنومولوجية الوجودية تتلاعب بكل اثبات حتى تحيله وتظهره سلبا . وتصف كل عبارة حتى تحولها إلى عكسها ونقيضها ، وتمد كل قضية إلى اللامعقول والمحال ، وتجعل الحرية تهرا والقهر حرية ، تجعل الجبر اختيارا والاختيار جبرا ، وتنتقل من الفلسفة إلى الأدب ومن الأدب إلى الفلسفة ، وتخلط الأنطولوجيا بالجنس ، ورأينا أيضا كيف أنه يترجم « روح الجسد » esprit de serieux عند هيجل وهيدجر إلى أسلوب روائى يميل إلى السطحية والابتذال ، وأصبح التحليل الأنطولوجى يتضمن سلسلة من « مناظر الحب » scènes amoureuses .

وقد يصلح هذا الأسلوب الفلسفى الهجين في تصوير وضع الإنسان المستلاب المغترب ، الذى يجاهد في سبيل القضاء على هذا الاستلاب بأن يكون حرا على

الحقيقة ، لكنه يخفق دائما ابدا في تحقيق هذا الهدف .

والواقع أن أنطولوجيا سارتر الفنومولوجية هذه ، أتمامها وسط ظروفٍ
عسر يتسم بالاستلاب والتسيؤ والتمزق ، عصر يسوده الشعور باللامعقول
والحال . كما قال كامى في بداية « أسطورة سيزيف » . وكان عصر كبت
للحريات واستبداد وطغيان . فقد كان النظام النازى في تمام قوته . وكانت
الجيش الألمانية تحتل فرنسا . وما كان السؤال – الذى يلح على الفلاسفة
الفرنسيين آنذ – عن فكرة مجردة بتدر ما كان عن الوجود الملموس العيني
للفرد . مما عى التجربة العينية والواضحة التى يمكن أن تقدم الأساس
لحياته . هنا والآن في عذا العالم .

لقد كان ذلك العالم يتميز بالخرق وانعدام المعنى . وفي ظلاله ألف سارتر
كتابه « الوجود والعدم » الذى قدم فيه تحليله الأنطولوجى الفنومولوجى
لثرية- لكن تجربة لا معقولة العالم ، وأخفاق الانسان تظير عند سارتر على
أنها تجربة وضعه الأنطولوجى . فالانسان بما هو كذلك يعلو على وضعه
التاريخى ويتجاوزه . وتطور فلسفة سارتر الوجودية تشمل فترة الحرب
والتهجير والجلاء واعادة البناء . وفي أثناء هذه الظروف لم يتغير مفهومه عن
« الحقيقة الانسانية » ويظل – في رأيه – هو هو . لا يتغير بتغير الظروف
التاريخية .

وسارتر يعرف الوجودية بأنها ذلك المذهب الذى يقول « بأن الوجود يسبق
ويخلق دائما الماهية » . ولكن وجود الانسان في فلسفته هو نفسه – إذ يخلق
ماهيته – محدد بالبناء الأنطولوجى للانسان ، وما صور وجود الانسان العينية
المتعددة الا اهتلة لهذا البناء ، ويستخدمها سارتر لهذا الغرض وحده ، أى
بوصفها امثلة . وكما سبق ن ذكرنا . ان كتاب « الوجود والعدم » ما هو
الا محاولة أنطولوجية فنومولوجية عن الحرية الانسانية . الفه سارتر في فترة
الاحتلال الالمانى لفرنسا . وهو يرى أن الحرية الأساسية للانسان تظل هي نفسه

قبل وأثناء وبعد الاستعداد الاستبدادي للإنسان ، ذلك لأن الحرية هي بنت ،
الموجود الإنساني ولا يمكن أن تعدم أو يقضى عليها حتى لو تحت أقسى
الظروف وأكثرها وحشية : فالإنسان حر حتى وهو بين يدي معييه وقاهريه .

- ب -

قلنا ان سارتر يفرق بين الأنطولوجيا التي هي وصف للوجود ، والميتافيزيقا
التي هي بحث في أصول الوجود . وقد فرغنا توا من أنطولوجيا سارتر
للفومولوجية . أما الآن فسوف نعرض لبحثه الميتافيزيقي ، الذي لم يكن
اهتمامه الرئيسي . ولذلك خصص له بضع صفحات قليلة في نهاية « الوجود
والعدم » :

فيما يتعلق بأصل الوجود ، نجد سارتر يفرق بين أصل الوجود - في -
ذاته . وأصل الوجود - لذاته . ففيما يتعلق بالأول - أي مسألة أصل العالم ،
نجد رأي سارتر واضحا وهو : من العالم بلا مبرر ، وبلا سبب وبلا ضرورة (٤٧) ،
أي لا مبرر له ولا سبب ولا ضرورة ، ويطلق على الوجود الفعلي الخارجي اسم
« المطلق الممكن (٤٨) » ، فهو مطلق لا بمعنى أنه ضروري ، بل بمعنى أنه لا يمكن
استنباطه ، وهو ممكن بمعنى أنه موجود . لكن من الممكن ألا يوجد أيضا .
أي أنه مثل ممكن الوجود عند الفلاسفة الاسلاميين ، وهو ذلك الذي لا ضرورة
فيه بوجه . أي لا في وجوده ولا في عدمه .

لكن ، كيف يبرهن سارتر على أمثال هذه الأراء الجزئية ؟ ان حجته يقدمها
لنا ولفريد ديزان ، في دراسته القيمة عن « الوجود والعدم » والتي تحل

Ibid., p. 8. Cité par Wilfrid Desan, *The Tragic Finale*, (٤٧)

Harper Torchbooks, N.Y., 1960, p. 174.

Ibid., p. 731.

(٤٨)

عنوان « النهاية الأسيانية » ، - بقدما على النحو التالي : (٤٩) أن الوجود - ذاته لا يمكن أن يضع نفسه موضع التساؤل . انه موجود كذيف ، صلب . ثابت ، ليس فيه فجوات ، بدون أى وعى أيا كان . أما الوجود - لذاته فهو - على العكس - يمكن أن يضع الأسئلة عن الأصول . بيد ن الوجود - لذاته لا يكون الا لأن هناك موجودا - فى ذاته . فالمرجود - لذاته لاحق على الموجود - فى ذاته . الذى هو الوجود الحتمى ، الواقعى والنام ، أى أن سارتر ينسب الى الموجود - فى ذاته نوعا من الأولوية الأنطولوجية ، بدليل أنه كثيرا ما يتحدث عن الموجود - لذاته وكأنه ظاهرة ثانوية . فالوعى - الذى ما هو الا الموجود - لذاته - هو شىء آخر غير الوجود . و لايجىء الى الوجود الفعلى الخارجى الا اذا كان هناك موجود (أى وجود - فى - ذاته) . ومن تم فالوعى نفسه ليس فى مقوره أن يسبب أو يبرر الوجود - فى - ذاته ، ذلك أن هذا الوجود الأخير - متقدم على الـ « ما هو - لذاته » ، وبالتالي فهو بلا سبب ولا مبرر .

وواضح أن سارتر فى مثل هذا التأمل الميتافيزيقى . يستخدم - بمهارته المعهودة - الفكرة الثمائية . فكرة الـ « ما هو لذاته » ، فمنذ أن قرر دفعة واحدة وقاطعة - فى الصفحات الأولى من كتابه - أن الوجود هو فقط الـ « ما هو - فى - ذاته » وأن الـ « ما هو - لذاته » ما هو الا خواء وفراغ ، قيمته كلها تتمثل فى أنه يجعل الوجود يظهر وقابلا لأن يعرف - منذ هذا التقرير وما من مكان هناك لأى موجود آخر أيا كان .

صحيح أن سارتر افترض امكانية ثالثة (الى جانب امكانيتى : الـ « ما هو - لذاته » والـ « ما هو - فى - ذاته ») ، وهى امكانية موجود - لذاته - فى - ذاته ، أى تركيب من الامكانيتين السابقتين يمكن أن يطلق عليها اسم الله . ويمكن لهذا الموجود أن يفسر أصل الأشياء . وأن يمينا بالاساس الميتافيزيقى - الذى نوده - للعالم . وسارتر يطلق عليه اصطلاح اسبينوزا .

(٤٩) وسوف نعتمد على تحليل ولفريد ديزان فى كتابه المذكور هذا .
 فيما يختص بالبحث فى أصل الوجود .

'توجد - علة - ذاته *Ens Causa sui* ، لكنه سرعان ما استبعده بمجرد ما قرره وافترضه ، فما من شيء هناك مثل هذا الموجود - لذاته - في - ذاته . والسبب هو أن التوحيد بين الوعي والموجود الكثيف الصلب يؤدي الى القضاء على الوعي ذاته وانمحاءه . والواقع أن - رغبة - الـ « ما هو - لذاته » كما تصورها سارتر ، رغبة غامضة ، لأنه عندما يظل وعيا ، فإنه يظل ناقصا غير كامل ، لذا ما حاول أن يصيح « ما هو - في - ذاته » فإنه يخطم نفسه .

وموقف سارتر فيما يتعلق بأصل العالم ووجود الله (وهما مشكلتان ميتافيزيقيتان حسب اصطلاحه) يمكن أن يوجز على النحو التالي :

ليس ثمت الا نوعان من الموجودات : الموجود - في - ذاته والموجود - لذاته . والموجود الواقعي هو الـ « ما هو - في - ذاته » (وأفرمز له بالرمز س) . أما الموجود الثاني فهو الوعي الانساني أو الـ « ما هو - لذاته » الذي هو في الواقع سلب للموجود الواقعي الحقيقي (ونرمز له بالرمز ص) . وس لا يمكن أن يكون هو الله ، لأنه كثيف وأصم . وس لا يمكن أيضا أن يكون هو الله ، لأنه في أساسه وجهه ، ناعم ، ويجيء - من الناحية الأنطولوجية - بعد س . وكذلك لا يمكن لمجموع س + ص أن يقدم لنا تصور الله س . + ص ما هو « لا تحطيم لـ س ، فإله غير واقع لا يكون لها » .

والنتيجة هي أن البحث عن أصل العالم ، بحث لا جدوي منه ولا معنى له .
تبه اهتمام لا ضرر منه ، لكنه لا يفضي الى نتيجة ايا كانت .

والآن نستطيع ان نفهم - على نحو أوضح - هدف سارتر في ان يجعل الديالكتيك الخاص به يتعلق بالحكم السالب ، والتساؤل أو الاستفهام ، والتحطيم ، ويتعلق على وجه الخصوص بسوء الطوية أو النية ، فسارتر ، يقصد أولا وقبل كل شيء الى هوية *identity* ووحدة *unity* الـ « ما هو - لذاته - » ، فهو يذهب الى ان المرء لكي يكون حاضرا الى نفسه معناه

ان لا يكون نفسه تماما . ان تكون حاضرا الى نفسك يتضمن « عدم — التطابق » ، لأنه يفترض الانفصال على نحو أو آخر . بعبارة أخرى نقول : ان الانسان هو دائما على « مسافة » من ذاته ، فهو « موجود — لذاته » ، ولا يمكن أن يتطابق مع ذاته ، والا أصبح « موجودا — في — ذاته » . ونفس الاتجاه نلاحظه في تناوله للزمانية ، فال « ما هو — لذاته » هو — كما رأينا — لا يمتلك ذاته تماما وكلية ، وانما هو يمد نفسه عبر الماضي والحاضر والمستقبل ، يعيش « في الزمان » ، أى على التوالي . وعلى هذا ، فان ال « ما هو — لذاته » ، ناقص أبدا ، ولن يكون كاملا على الإطلاق . وما ديالكتيك سارتر الا برهنة مستمرة قصد منها تأكيد هذا « النقص » الأزلي لـ « ما هو — لذاته » ، ومن السهل اتخاذ الموقف الميتافيزيقي اذا ما تمت البرهنة على ان الوعي الانساني هو « العدم » وأن العالم هو « الوجود » .

ان جهد سارتر هو في أساسه هجوم ضد الميتافيزيقا ، أى ضد كل بحث عن أصول الوجود . ولقد أصاب أحد الباحثين وهو *pedro Descops* حين قال ان مذهب سارتر قصد منه أن يكون دفاعا عن الالحاد . ومن المهم — في رأى ديزان — أن ندرك أن الحاد سارتر ينشأ عن تصور له « ما هو — لذاته » . فسارتر يعد فكرة الله حدا مثاليا لـ « ما هو — لذاته » ، حيث يفترض أن كلا من التصورين المتناقضين : ال « ما هو — لذاته » وال « ما هو — في ذاته » يتحدان وبتوافق بينهما في تركيب يجمع بينهما . وهذا مستحيل بالفعل . لكن المشكلة كلها هي — فيما يقول ديزان — ما اذا كان تصور موجود أعلى يجب أن ينظر اليه على هذا النحو . فقد يكون من الصعب إثبات وجود الله ، لكن قد يكون من الجرأة القول بأن الله موجود ، وأنه من الواجب ان يكرن ثبت مزيج من الكون المادى والوعى الانسانى ، أى بوجود — لذاته — في — ذاته .

هنا نلاحظ نفس « النزعة العقلية الفاسدة » التى عبر عنها وليم جيمس فى العبارة المشهورة التالية : « القطة تنظر الى الملك » ، فان تصور ملك

ننظر اليه القطة لا يعنى شيئا ملك يحب زوجته وملك يحكم مملكته . وعلى هذا ، فهناك ثلاثة ملوك لا يمكن الخلط بينهما ، فالملك الذى تنظر اليه القطة قد لا يكون هو الملك الوحيد . والطريقة التى ينظر بها سارتر الى الله قد لا تكون هى الطريقة الوحيدة التى من خلالها يجب النظر الى الموجود الأعلى (٥٠) .

وقد لاحظ ديزان ان موقف سارتر الاحادى يتناقض مع موقفه الابدئولوجى ، ففى الفصل الأول من « الوجود والعدم » يقرر سارتر ان وجود الموجود الخارجى ، المفارق للظواهر *transphenomenal* ، هو شرط ادراكى الحسى للظواهر . ولكن المشككة حى فيما اذا كان « الموجود — علة — ذاته » أى الموجود الأعلى (الله) ليس هو — الشرط لتفكيرى مثلما يكون « الموجود — فى — ذاته » المفارق للظواهر هو الشرط الادراكى الحسى للظواهرى . وكل من الموجودين (اى « الموجود — فى — ذاته » و « الموجود — علة — ذاته ») يمكن ان ننظر اليهما على انهما مشروعان للحاجات الانسانية ، فحاجتنا اليهما هى وحدها التى دفعتنا الى تقريرهما . ووضع كل « مشروع » منهما قبالة الآخر وضده ، لا يعنى ان هناك اى فرق بينهما ، سوى ان احدهما (وهو الموجود الأعلى) يحتفظ ذلك الجزء من الحرية الذى جعلتنى قادرا على تخيله ، أما الآخر (وهو الموجود — فى — ذاته) فبقهره ويكبته . واذا كانت فنومولوجيا سارتر تؤكد ما هو مفارق للظواهر حتى لو لم يظهر بعد ، فلماذا لم يؤكد سارتر « وجود الله » ؟ واذا كان الموجود المفارق للظواهر ليس هو « للشيء الحاضر فى الشخص » بل هو على الأصح « الشرط لكل تكشف » ، فما من سبب يدعو الى انكار عملية تبحث عن فكر سرمدى بوصفه أساسا لتفكيرى . وعلى هذا ، فتمت عدم اتساق فى أن يكون المرء فنومولوجيا على طريقة سارتر وأن يكون فى نفس الوقت ملحدا .

ان سارتر يعد نفسه ملحدا . لكن موقفه غامض ، غير مستقر ،

يتسم بالقلق والتذبذب ؛ فهو مثلا يقول ما نصه : « ان الله قد مات
لقد حاول هيجل ان يستعيبض عنه (أى عن الله) بمذهب : (لكن) المذهب
انيار وتحطم . وكومت حاول ان يستعيبض عنه بدين الانسانية ، لكن
الوضعية تحطمت أيضا وانهارت الله قد مات . لكن الانسان مع ذلك
لم يصبح ملحدا ؛ فصمت الموجود العال ارتبط بدوام الحاجة الى الدين في
نفس الانسان الحديث لم يزل هذا هو الشيء الأعظم ؛ اليوم كما كان
بالأمس الله صامت وهذا ما لا يمكننى ان انكره — فكل شيء فى نفسى
يستلزم ويدعو الرحمن وهذا ما لا يمكننى ان أنساه والواقع ان هذه
التجربة يمكن ان تثبينها على نحو أو آخر عند أغلب المؤلفين المعاصرين ؛
ففى التعذب أو المعاناة ، عند يسيرز . والموت عند مالرو ؛ وعمل سيريف
اللامعقول عند كالمى (٥١) » .

بعد هذا النص لا بد أن ينسائل المرء عما اذا كان الحاد سارتر ليس
رغضا لله بقدر ما هو غياب لله . انه هنا يقترب من هيدجر الذى يسلم بأن
اله عصرنا قد مات ؛ ولم يولد بعد الرب الجديد القادر على بث روح
النواصل بين بنى الانسان ؛ الواهب للوجود المعنى والجلال ، اى أننا فى
انتظار الرحمن الجديد . وتلك نزعة لا ادوية — تقول بغياب الله أكثر منها
نزعة الحادية تقول بعدم وجود الله أصلا . لكن سارتر فى مواضع أخرى
عديدة من رواياته ومسرحياته ، بل وتصريحاته ، يعلن صراحة عن موقفه
الاحادى . فهو يقول مثلا : « ان المسيحيين يبدؤون من المصادرة التى
تقول : « ان الله موجود » . أما أنا فأبدأ من المصادرة التى تقول : « ان
الله غير موجود » (٥٢) . وهذا اعتراف واضح ؛ وله مغزاه حقيقة .

وأيا ما قد نكونه الأسباب الحاسمة لاحاد سارتر . فان من الممكن
الاعتقاد بأن سارتر فى تأكيده ضرورة المطلق ولزومه قد هذب وطور فكرة

Quoted from Desan, p. 179.

(٥١)

Ibid., p. 180.

(٥٢)

ذات جذور عميقة في الطبيعة الانسانية . فلقد كان الفلاسفة والمتصوفة والشعراء أكثر من غيرهم وعيا بهذه الفكرة (فكرة المطلق) ، لكن كل موجود انساني في لحظات معينة من وجوده يستشعر نداء هذه الفكرة ، نداء المطلق . وقد استطاع سارتر بمهارته الفائقة أن يخفف من وطأة هذا الجانب والحاحه . وهذا من حقه ، ومع ذلك فإن القارئ لا يستطيع أن يتخلص من شعور بعدم الاستقرار أو القلق لأن سارتر خلق حاجة الى المطلق دون أن يقدم أية علاج أيا كان — فالانسان يرفع يديه عاليا الى السماء ، لكن ما من مجيب ، وما من اجابة . وهذا الشعور سوف يزداد تعقيدا عندما نبحث أصل الـ « ما هو — لذاته » :

إذا كان البحث عن أصل العالم ، بحثا فارغا من المعنى ، فإن هذا الحكم لا يمكن أن يقال على البحث عن أصل الـ « ما هو — لذاته » ، لأن « ما هو — لذاته » يتميز — فيما يقول سارتر — بأنه ينظر في أصله ، لكن هذا البحث في أصل الـ « ما هو — لذاته » ، هو — كما سنتبين الآن — مهلك لأنطولوجيا سارتر ومهدد لها .

فمن أين يجيء الـ « ما هو — لذاته » ؟ .

« كل شيء يحدث كأن الـ « ما هو — في — ذاته » ، في مشروع تأسيس ذاته ، قد أعطى نفسه تعين **modification** الـ « ما هو — لذاته » . ومع أن سارتر يقول : كان ، فإن هذا مستحيل ، إذا كانت تعريفات المناطق الرئيسية في أنطولوجياه صحيحة متمسكة وثابتة . فالوجود في — ذاته ، الكثيف ، الصلب ، الموجود الغليظ في مذهب سارتر ، لا يمكن أن يخطط أو يهدف الى أن يصبح « ما هو — لذاته » « ان التناقض واضح ، وسارتر نفسه يضطر الى الاعتراف به ، فهو يقول : « ان الأنطولوجيا هنا تجابه تناقضا عميقا ، فلکی تكون قادرا على أن تتكلم عن مشروع يؤسس نفسه ، فلا بد أن تتصور « ما هو — في — ذاته » يكون — في الأصل — حاضرا الى ذاته ، أي ، ان تتصور « موجودا — في — ذاته »

يكون وعبا في نفس الوقت . . . وعنى هذا النحو ، يبدو ان مذهب سارتر
 لكي يفسر انحدار الـ « ما هو — لذاته » بن الـ « ما هو — في — ذاته » ،
 فلا بد ان يركز على « موجود — في — ذاته » يسلك كائنه « موجود —
 لذاته » (٥٢) .

وسارتر يؤكد — مرارا وتكرارا — ان التصور الذي يجمع بين
 الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — في — ذاته » في تركيب واحد ، تصور
 مستبعد تماما . يقول . « ان الموجود المثالي ، الموجود الكلي ، التصور
 الذي يجمع في تركيب واحد الـ « ما هو — في — ذاته » والوعى (أو الـ
 « ما هو — لذاته ») ، هذا الموجود المثالي الذي لا بد ان يكون الـ « ما هو —
 في — ذاته » مؤسسا بيا « ما هو — لذاته » ومنوحدا مع الـ « ما هو —
 لذاته » الذي يؤسس — هذا الموجود لا بد ان يكون هو « الموجود —
 عنة — ذاته » *ens causa sui* (الموجود الأعظم : الله . . .) لكن الأشياء
 تكون كذلك بحيث ان الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — في — ذاته »
 يستبعد كل منهما الآخر استبعادا كاملا ، وبحيث تجعل مثل هذا التركيب
 المثالي مسنحيا . ونحن بهذا التأكيد لا نعنى ان « التكامل » قد تم ، بل
 على العكس ، انه لن يتم ابدا ، لأنه كان مرغوبا فيه دائما ، لكنه غير
 ممكن على الاطلاق (٥٤) .

وعلى هذا ، فالمشكلة تظل قائمة بدون حل ، ذلك ان سارتر يعجز عن
 ان يقدم تفسيرا . لأصل الـ « ما هو — لذاته » دون ان يتخلى عن تعريفه
 الـ « ما هو — لذاته » . لكنه يترك المشكلة للميتافيزيقيين « كيما يقوموا
 بصياغة الفروض التي (سوف) تتيح لنا ان نفهم « ظهور ونشأة الـ « ما هو —
 لذاته » من الـ « ما هو — في — ذاته » وهو يتساءل عما اذا كانت الحركة
 هي « المحاولة » الأولى لا « لما هو — في — ذاته » ليصبح « ما هو — لذاته »
 وان يؤسس نفسه . ونحن أيضا نتساءل . لكن بعد ما قد قاله لنا عن

Ibid., p. 181.

(٥٢)

Ibid., p. 182.

(٥٤)

تصوري ال « ما هو — لذاته » وال « ما هو — في — ذاته » . سوف
ستخلص أن الميتافيزيقيين سوف يصمتون ويتمسكون بأجبال اللامعقول
« اننا في قلب اللامعقول (حقا) ونحن نتساءل عما اذا كان سارتر قد
حكم على نفسه أن يلف ويدور في دائرة جهنمية : في داخلها حصر نفسه
بارادته » (٥٥) . هكذا كان حكم جابريل مارسل على سارتر .

وسارتر قد بين خلال تحليله الفونولوجي اخفاقات الفاعلية الانسانية .
ذال « ما هو — لذاته » نقص ، انتصاره على « ما هو — في — ذاته »
اخفاق ، وعلاقته مع الآخر وهم . والآن يواجه — في نهاية كتابه : في
نهاية كتابه ، في فصل قصير عن « التناول الميتافيزيقي » — يواجه تناقضا
غير قابل للحل ، ويواجه تهديدا خطيرا لمذهبه الأنطولوجي . ولقد كان
من الممكن أن يكون التسليم بوجود الله منقذا لسارتر من الوقوع في هذا
التناقض ، باعتبار أن الله هو ذلك التركيب أو « الموجود — في — ذاته —
لذاته » . ولكن سارتر — للأسف — رفض الأخذ بهذه الفكرة ، فليس
نمت أنه عند سارتر . لقد اختار ، اختار رفض الله ، رفض الآخر ، اختار
لامعقولية وجوده الخاص ، اختار الحضرة الكلية لموجود — في — ذاته ،
كثيف غير قابل للتفسير . لم تعد هناك مشاكل اكثر من ذلك . وعلى هذا
فسارتر قد انحصر داخل طريق مسدود مساكن .

الآن يستطيع المرء أن يفهم المقصود بما يسمى بالفغثيان *nausé* ،
فالفغثيان عند سارتر من الممكن أن يحدد بوصفه رد فعل اساسي يقوم به
ال « ما هو — لذاته » ضد لامعقولية وجوده الخاص ووجود العالم .
والفزع والضيق والاشمئزاز كلها تتجلى في الفغثيان : « فما من وجود ضروري
يمكن أن يفسر الوجود الفعلي الخارجى . . . انه عقوبة تامة . الكل عفوى ،
هذه الحديقة ، هذه المدينة وأنا نفسى . وعندما يحدث ان يتحقق المرء من
ذلك وأن يحقته . . . فعندئذ يبدأ كل شيء يطفو . . . ذلك هو الفغثيان » .

وسط هذا الانهيار الشامل لجميع القيم الايجابية تبقى قيمة واحدة هي الحرية . « فالحقيقة الانسانية حرة ، هي في اساسها حرة تماما » . وهذه الحرية لا تخدم اية قيمة اخرى . انها قيمة مطلقة عليا . فإبطال روايات سارتر يختارون من أجل لذة الاختيار ، ولا يستخدمون حرياتهم من أجل قيمة اعلى : الحب مثلا أو الفعل . انها — فيما يقول ديزان — حرية وليست تحريرا (٥٦) .

وقد عرضنا من قبل لتحليل سارتر للحرية وهو التحليل الذي يؤلف الأنطولوجيا الفنومولوجية عنده . لكن ، هل الوصف الفنومولوجي يكون وحده الفلسفة ؟ أو بعبارة اخرى ، هل تقف الفلسفة عند حد الوصف الفنومولوجي ؟ . انه عندما يتم الوصف الفنومولوجي الموضوعي الحقيقي ، فان الفلسفة ذاتها لا يمكن أن ننظر اليها على انها منتهية ، بل على العكس ، نحن نحتاج الى « مذهب » لما قد جمعناه على نحو وصفي ، والى استكشاف للحقيقة بواسطة تناول منطقي — استنباطي . ولا شك أن أنطولوجيا سارتر محاولة للمذهب ، لكنها تستبعد الاستكشاف بواسطة أى منهج فيما عدا المنهج الفنومولوجي . ان سارتر لم يستبعد — من الناحية الشكلية — الميتافيزيقا ، لكننا — كما رأينا — نجد أن القضايا والنتائج التي ترتبت على أنطولوجياه الفنومولوجية تجعل من المستحيل اقامة بناء ميتافيزيقي على نحو استنباطي . فالقضية الأساسية يبدو انها تلك التي تقول بأن ما لا « يظهر » هو — في حد ذاته — غير موجود ، ومن ثم يكون لدينا رفض صوري شكلي لتصورات مثل السببية والجوهر . « فما من شيء وراء ما يظهر » أو « ما من شيء بالنسبة له جوهرى » ، فأمثال هذه الكلمات التي قالها نيتشه تبدو — في نظر سارتر وبعض الفنومولوجيين الآخرين (وعلى وجه الخصوص لندجره Landgrebe) وكأن لها معنى ايجابيا تحريريا . وذلك لأنها تجعل الانسان يبحث عن المطلق بوصفه شيئا يظهر نفسه في وجوده الخارجى هنا والآن ، يوجهه الى تلك اللحظة في وجوده

حيث يجب عليه ان يثبت قيمته ، ويعرف أنه هنا والآن ، فعلى النقطة حيث يتف ، يكشف المطلق نفسه ، وليس في العلو « وراء العالم » (٥٧) .

ولا شك أن تناول سارتر « ولندجريه » للميتافيزيقا ، تناول قاصر : لأن من غير غير الواضح أن يكون رفض « ما هو وراء » الظاهر عاملا تحريريا كما يدعى لندجريه وبعض الفنونولوجيين . أن سارتر نفسه لم يشعر بالرضا التام عندما قال بأن المطلق هو « هنا والآن » ، وواضح كذلك ان رفضه أو استبعاده للموجود الأعلى (الله) والخلود ، لا يبعث في نفسه الفرح والسرور . لكن الغلطة هي في مكان آخر .

ان الغلطة تتمثل في الاعتقاد بأن المنهج الوصفي هو المنهج الأوحد ذو القيمة وجميع الوسائل أو المناهج الأخرى للحصول على الحقيقة أو للتوسيع من نظرتنا ، تستبعد بوصفها عقيمة . والنتيجة هي ان ننقل من موقف يزعم أنه موضوعي ومفتوح الى نزعة تجريبية مغلقة ، وبالتالي ، فان جزءا من عالم الواقع والذي قد يكون موجودا ، يهرب منها والى الأبد ، فلا نستطيع ادراكه . فضلا عن الأوصاف التي تتجمع بواسطة المنهج الفنونولوجي الموضوعي ، لا بد وان تفسر ، فالفلسفة تتضمن ما هو أكثر من الوصف ، انها تتضمن الى جانب الوصف ، تفسيرا للواقع وردا الى وحدة مذهب . وانه لفي هذه المحاولة لفهم — لا مجرد رؤية — العالم والحقيقة الانسانية ، يكون للمنهج الاستنباطي المنطقي قيمة أساسية لا تنكر ولا يمكن استبدالها بغيرها . فعندما يجزىء التحليل المعطى الى عناصر أولية أو الى ذرات نفسية ، فعندئذ تجيء لحظة تفسير وإعادة بناء وحدة الموجودات . لكن ، هل هنك عنصر وحدة وهوية في المكان يمكن أن نطلق عليه اسم « جوهر » ؟ وهل هناك اتصال انطولوجي في الزمان ، عن طريقه يؤثر موجود في موجود آخر ، يمكن أن نطلق عليه اسم « سببية » ؟

Landgrebe, Phenomenology and Metaphysics, philoso- (٥٧)
phy and phenomenological Research ; Decembre, 1949.

ان سارتر يرفض هذه الأسئلة ويستبعدا ، لأن منهجه لا يسمح له بالخوض في أمثال هذه التهملات ، فهو يتجاهل هذه المشاكل ، ولا بد أن يتجاهلها . انها فارغة من المعنى . لان منهجه الفنونولوجى لا يساعده ولا يقدم له حلا ليا ايا كان . ومع ذلك رأينا كيف انه اخذ بفكرة موجود انساني محصور في سجن تناهيه واخفاقه الدائم ، حيث لا مهرب له من دائرة جهنمية من العلامات السادية والماسوشية . ولم ينجح سارتر في كسر هذه الدائرة والهرب منها والاتجاه صوب المفارق أو العزل . لأنه لم يلتمس منهجا آخر عندما حانت الفرصة للالتجاء الى هذا المنهج . الى جانب منهجه الأصلي الا وهو المنهج الفنونولوجى .

ولا شك ان سارتر ادخل تعديلات كثيرة على المنهج الفنونولوجى ؛ لكن مع ذلك حصره هذا المنهج في مجال الرؤية والوصف ، وأبعده عن التفسير والفهم ومحاولة اقامة « مذهب » متكامل ؛ وادى به الى استبعاد « ما وراء » الظاهر . أو العال والمفارق ، نى ان سارتر ليس « ميتا — فبزيقيا » بالمعنى الحرفى للكلمة ، وان كان صاحب « انطولوجيا » بالمعنى الذى يحدده لهذا المصطلح ؛ اى من حيث هي « وصف » لظاهرة الوجود . فالنقطة التى يبدأ منها سارتر هي ان الوجود هو مجموع مظاهره ، ومن تم تكون مشكلة الأنطولوجيا عنده هي أصلا وجود هذه المظاهر (٥٨) . الوجود يظهر ، والوعى هو وعى بشيء ما . « وهذا يعنى أن العلو هو البناء الذى يؤلف الوعى . اى ان الوعى ينشأ معتمدا على موجود آخر غيره (٥٩) .

وقد رأينا ان سارتر يذهب الى أننا نواجه في قلب الوجود — نواجه الـ « ما هو — فى — ذاته » . الموجود بوصفه موضوعا للوعى ، ونواجه ايضا الـ « ما هو — لذاته » ، الاعدام الخالص لهذا الـ « ما هو — فى — ذاته » . نى أن علم الواقع هو وجود عدم . لكن الانطولوجيا لا تفعل

EN, pp. 12-13.

(٥٨)

Ibid., p. 31.

(٥٩)

شيئا بالوجود والعدم بوصفهما كلية ، اى فى مجموعهما . والأحرى أن نقول :
 « انه اذا كان على « ما هو — فى — ذاته » أن يؤسس نفسه . فمن الممكن
 أن يحاول ذلك بأن يجعل من نفسه وعيا (اى موجودا — لذاته) ...
 فالواقع أن الوعى مشروع لتأسيس ذاته : نى . الوصول الى مرتبة
 الـ « ما هو — فى — ذاته — لذاته » أو الـ « ما هو — فى ذاته — علة —
 ذاته » . بيد أننا لا نستطيع أن نمتخلص من هذا شيئا اكثر مما استخلصناه .
 فما من شيء يسمح لنا أن نجزم — على المستوى الأنطولوجى — بأن اعدام
 « ما هو — فى — ذاته » فى « ما هو — لذاته » يتطلب أن يكون علة —
 ذاته ... وعلى هذا ، فالأنطولوجيا سوف تقتصر على اعلان وتقدير ان كل
 شيء يقع كأن « ما هو — فى — ذاته » فى مشروع لتأسيس نفسه واعطائها
 تعين الـ « ما هو — لذاته » . وعلى الميتافيزيقا ان تكون الفروض التى
 تسمح لنا أن نتصور هذه العملية بوصفها الحدث المطلق الذى يتوج المخاطرة
 الفردية (٦٠) .

« الأنطولوجيا تقتصر على التقرير — وعلى الميتافيزيقا أن تكون
 الفروض » . هكذا يعنى سارتر نفسه من مسئولية تقديم اى تبرير لانتولوجياه
 الفينومولوجية . لكن ، هل يعنى هذا انه لا يمكن قيام ميتافيزيقا للفينومولوجيا ،
 لأن مهمة الأنطولوجيا — حسب تعريفه لها — مهمة وصفية محضة ؟ .
 يبدو ان سارتر يقول شيئا من هذا القبيل عندما يقول : « ان الاسئلة
 التى نثار عن أصل الوجود أو عن أصل العالم ، هى إما غارغة من المعنى
 أو تتلقى اجابة تدخل ضمن النطاق الفعلى للأنطولوجيا (٦١) . اى ان الوجود
 طالما أنه موجود ، بمعنى أن ثبت واقعة لا تقبل الرد فى تجربة الذات وهى
 نواجه الآخر ، « فان من العبث أن نسأل : لماذا يكون الوجود آخرأ ؟ ٢٠٠٠ .
 ان السؤال لا يمكن أن يكون ذا معنى الا داخل حدود « ما هو — لذاته » ...
 وعلى هذا . فليس ثبت معنى للتساؤل عما كانه الوجود قبل ظهور

Ibid., pp. 714-715.

(٦٠)

Ibid., pp. 713.

(٦١)

H « ما هو — لذاته » (٦٢) . باختصار ، ان الميتافيزيقا بوصفها علم نشأة العالم cosmogonie هي بحث فارغ من المعنى . لكنه سرعان ما يضيف قوله : « ان الميتافيزيقا يجب مع ذلك أن نحاول تحديد طبيعة ومعنى هذه العملية السابقة على التاريخ ، الأصل لكل تاريخ ، التي هي ارتباط المخاطرة الفردية (او الوجود الفعلى لما هو — في — ذاته) بالحدث المطلق (او ظهور الـ « ما هو — لذاته ») . والمهمة التي ترجع الى الميتافيزيقي هي أن يقرر ما اذا كانت الحركة هي أول محاولة يقوم بها الـ « ما هو — في — ذاته » لتأسيس نفسه ، وان يحدد علاقة الحركة بوصفها « مرضا للوجود » بلا « ما هو — لذاته » بوصفه مرضا اشد عمقا يدفع الى الاعدام والافناء (٦٣) .

ثم يختم قوله « بأنه في هذه الحدود ، يتعين على المرء ان يحاول بناء ميتافيزيقا للطبيعة » . أى ميتافيزيقا تبحث في أصول « ما هو — لذاته » وتبحث في طبيعة ظاهرة العالم (الكون) . وعلى هذا ، تكون اجابة سارتر عن سؤالنا : هل من الممكن ان تقدم تبريرا ميتافيزيقيا للانطولوجيا ؟ — بالاجاب ، في الحدود التي نكرها . وهذا لا يتعارض مع استبعاده للميتافيزيقا بالمعنى التقليدي ، أى ذلك البحث في « ما وراء » الظواهر ، او في الوجود الأعلى ، المفارق للعالم .

ان سارتر يصرح بأنه لا يهتم ببحث المشاكل الميتافيزيقية بمعناها التقليدي . . لكن ، هل يعنى هذا أنه ليست عنده ميتافيزيقا ؟ الا يعد رفضه للميتافيزيقا نوعا من الميتافيزيقا ؟ ، ثم الا يعد انكاره لله بحثا فيه ؟ ، واذا كان من الصحيح ان اكثر المذاهب الاستمولوجية تجريبية تفترض ضربا من الميتافيزيقا ، بمعنى أنها تثبت صدق أو حقيقة جوانب معينة من التجربة وتنكر جوانب أخرى على أنها غير حقيقية وغير ذات معنى ، أفلا يصح أن تكون غنومولوجيا سارتر من حيثهاى نظرية معرفة وصفية متضمنة لنوع

Ibid., pp. 713-714.

(٦٢)

Ibid., p. 714.

(٦٣)

من الميتافيزيقا ؟ . الواقع أن سارتر أفاد كثيرا في ذلك من ميتافيزيقا كل
من هيغل وهييجر .

ان القول بأن سارتر تأثر في « الوجود والعدم » بكتاب هيغل—
« فنومولوجيا الروح » ، قول قديم معروف ، بل ان جان فال يفالى في ذلك
ويقول ان تأثر سارتر بهذا الكتاب جاء عن طريق تأثره بكتاب كوجيف ،
الباحث الهيجلى ، عن « المدخل الى قراءة هيغل » ، وهو تحليل لديالكتيك
السيد — العبد في « فنومولوجيا الروح (٦٤) . لكن الجديد حقا في هذا
الموضوع فهو ما ذهب اليه كلاوس هارتمان ، احد الباحثين الألمان ، من ان
تأثر سارتر بميتافيزيقا هيغل ، كان من خلال كتاب « علم المنطق » لا من
خلال « فنومولوجيا الروح » . فالأصول التاريخية للحظات الثلاث الأساسية
للوجود عند سارتر : « ما هو — لذاته » و « ما هو — في — ذاته » و « ما هو —
للآخرين » — تتمثل في اصطلاحات هيغل

(٦٥) .
Das Fürsichsein ; Das Ansichsein, Das Für-Andere sein

أما عن تأثره بهييجر ، فأمر واضح ملحوظ ، لدرجة ان أحد الباحثين
ذهب الى حد القول بأن « الوجود والعدم » لسارتر ما هو الا صياغة جديدة
« للوجود والزمان » لهييجر . وهو مدين في استخدام المنهج الفنومولوجى
لهييجر أكثر من هسرل نفسه ، صاحب هذا المنهج (٦٦) .

وعندما نتذكر أن فنومولوجيا هيغل لا يكون لها معنى بمعزل عن
عن تعبيرها العينى وتجليها للموس في داخل الكسمولوجيا التأملية عنده ،

Wahl, Jean, *Tableau de la philosophie française* ; (٦٤)

Paris; idees, 1962, p. 149.

Hartmann, klaus, *Grundzüge der Ontologie Sarters in* (٦٥)

ihren verhältnis zu Hegels Logik, Walter De Gruyter, 1963.

Natanson, *A critique of Sartre's ontology*, University (٦٦)

of Nebrasha, N.Y. 1951, p. 73.

وعند ما ننكر أن سارتر ينضم الى هيدجر في معارضنه لفنومولوجيا هسرل المحضة . على أساس أنه من المستحيل أن نقوم برد فنومولوجى بواسطة وضع العالم بين قوسين — عندما نتذكر هذا وذاك يصعب علينا أن نتجنب القول بأن أسس أنطولوجيا سارترز الفنومولوجية تكمن — في جعلتها ان لم يكن في تفاصيلها — في ميتافيزيقا هيجل وهيدجر .

وفى النقطة التالية سوف نعرض لفيلسوف الماتى — هو هارتمان — تثر . مثل سارتر . بالمنهج الفنومولوجى ونقده ايضا ؛ بحيث تجاوزه الى مناهج أخرى . وهو يشترك مع سارتر في فهمه للأنطولوجيا بوصفها وصفا ونحلبلا لظاهرة الوجود . لكنه ينطلق — بعكس سارتر — الى آفاق لم يطارقها سارتر . ولا شك ان ما ساعده على هذه الانتلاقة تعمقه في تراث الفلسفة وخاصة القديمة — أفلاطون وأرسطو — الذى يبحث في مشكلة الوجود . وهو نعمق يفتقر اليه سارتر . ولذلك جاء تناول هارتمان للمشكلة — مشكلة الأنطولوجيا — أكثر عمقا . وكذلك الأمر بالنسبة لتناوله مسألة الميتافيزيقا . فتأثره بالمنهج الفنومولوجى لم يحصره — كما حدث لسارتر — داخل نطاق الوصف ؛ بل تجاوزه الى مجال التفسير ، التفسير الذى يعتمد على التناول الميتافيزيقى — الأنطولوجى . وهذا ما سوف نلاحظه في « ميتافيزيقا المعرنة عنده » .

هيدجر وهارتمان ويسبرز هم اعظم الفلاسفة الألمان المعاصرين واكثرهم اهتماما بمشكلة الميتافيزيقا والأنطولوجيا . وعلى الرغم من اختلافهم في وجهات النظر ، فتمت تجربة مشتركة بينهم ، يصدرون عنها في تأملاتهم الفلسفية . إلا وهى القلق الخلاق ، الوعى بخطر عظيم يهدد حضارتنا بالزوال . والثلاثة يعتقدون ان الفيلسوف لا يمكن بحال أن يكون في حالة استواء او عدم اكتراث ازاء الكوارث التى توشك ان تحيق بمجتمعه وحضارة عصره ، فلن كلن ثمة خطأ في الحالة العامة للأمر ، فلا بد ان يكتشف هذا الخطأ ويعمل على علاجه او القضاء عليه ، وذلك بأن يقوم بتدوير اذهان معاصريه .. وكذلك اشترك الثلاثة في الثورة على النزعة الوضعية الأكاديمية التى كانت سائدة في فترة ما قبل الحرب الأولى . وعلى هذا ، نستطيع ان نطلق على هذه الفلسفات الثلاث اسم « فلسفات ما بعد الحرب » .

ولقد كان اهتمام النزعة الوضعية الأكاديمية محصورا في مشاكل المنهج ، فالفلسفة من حيث هى منهج أريد لها ان تصبح خادمة للعلم ، وحلت الابستمولوجيا محل الميتافيزيقا ، وكان تنازل مشكلة المعرفة محددًا بالمثالية النرنسندتائية لكنت كما فسرها الكتتيون الجدد . والثورة على النزعة الوضعية كانت من أجل الحفاظ على المعنى الأساسى للفلسفة ، وما كان لهذه الثورة ان تحقق ذلك الا بالاهتمام بشيئين أساسيين : الانسان الذى أهمل ولم يوضع موضع البحث لفترة طويلة ، لحساب شىء آخر ابستمولوجى يسبى باسم « موضوع المعرفة » ، والواقع أو الوجود ؛ الذى أغفل من الفكر الكنتى نتيجة الاهتمام ببديل عنه . هو البناء الذهنى المسمى باسم « موضوع العلم » .. والفلاسفة الثلاثة الذين قاموا بهذه الثورة قسموا بينهم هذه المهمة ، فيسبرز عنى بالانسان من حيث هو فرد وانشأ فلسفة

وجودية تدین لکیرکجور بأصلها وتصوراتها الأساسية : أما هارتمان فنقد
عنى بمشكلة الوجود وتأسيس الميتافيزيقا عن طريق تجاؤها .

ولكن رغم ثورة هارتمان على النزعة الوضعية ، فإنه يحتفظ ببعض
مبادئها ويأخذ ببعض أفكارها ، منها رغبته في أن يضع نفسه في سياق
واسع ، يستطيع فيه أن يحقق تقدما للمعرفة الفلسفية في التاريخ . فهنا
نلاحظ عنصرا من عناصر النزعة الوضعية في تفكيره ، ذلك أن فكرة التقدم
التي سادت القرن التاسع عشر لم تلق إلا اهتماما ضئيلا عند الفلاسفة
الألمان المعاصرين . وموقف هارتمان من التقدم التاريخي في مجموعه ،
موقف نقدي مثل موقف معاصريه ومواطنيه ، لكنه يؤمن بالتقدم في الفلسفة ،
وإن كان تقدما مستورا خفيا .

إن هارتمان وضعى في رفضه واستبعاده لمذاهب الماضي الميتافيزيقية ؛
لأن هذه المذاهب منتجات هجينة . أنها عينات من فلسفة أصيلة حقيقية ،
نمى تتناول مشاكل حقيقية ، ولكنها في نفس الوقت تقدم لرغبة الإنسان
في الخلاص حاجة دينية هي — في نظر هارتمان — غريبة عن المقصد الفلسفي
الحق ، والفلاسفة الذين يشيرون المذاهب الميتافيزيقية بروجون — تحت
ضغط المطلب الديني — الغائبة ويدعون إليها ، أي أن الميتافيزيقا تصبح
بذلك وكنها اثولوجيا (لاهوت) . وهذا النقد الذي يوجهه هارتمان إلى
الميتافيزيقا القديمة يذكرنا بنقد هيدجر الذي مؤداه أن الميتافيزيقا الغربية
منذ أفلاطون إلى الوقت الحاضر تتميز بأنها أنطولوجية — لاهوتية (أنطو —
اثولوجية) *Onto-Theologie* (١٧) .

ويأخذ هارتمان على أصحاب الميتافيزيقا القديمة أنهم يعرفون أكثر مما
يمكن أن يعرف : أي أكثر من اللازم ، فتكون النتيجة التي تترتب على ذلك
أنهم بدلا من أن يكابدوا ويمارسوا المعرفة الفلسفية ، ينشئون « نظرة عامة

**Katharina Kanthack, Nicolai Hartmann und das Ende
der Ontologie Perlin, W. de Gruyter, 1962, S. 172.**

الى العالم « Weltanschauung » قصيرة الأمد ، أحادية النظرة ، هي مركب من الحقيقة والخيال ، التفكير الواقعي والتفكير الخرافي . وانه لعلى الفيلسوف الحديث تخليص التراث الفلسفي وتحريره من العناصر الغريبة عنه وادخيلة عليه . ومن ثم ينبغي عليه ان يتعقب تطور النظرة العامة وتقدمها ، تلك النظرة الكامنة وراء المذاهب التي تعرضها الكتب المؤلفة عن تاريخ الفلسفة . يجب علينا أن نتعظ من الماضي ، بحيث نقاوم سحر « المذهب » ، فدعواؤه وشموله واتساقه — كلها أمور معادية للحقيقة الواقعية وتشوهها . « تفكير المشكلة في مقابل تفكير المذهب » هذا هو شعار فكر هارتمان ، فهو ضد ما تذهب اليه اتجاهات الوضعية في عصرنا من استبعاد للمشاكل ، بحيث تجعل من الفلسفة العلمية « خادمة للعلم ancilla scientiarum » ، أما اقتسام الفلسفة الأخرى فتنبذها بوصفها « سحرا لفظيا » ، وكلاما فارغا من المعنى (١٨) — وهارتمان يتفق في ثورته هذه مع ويتهد من ناحية ويسبرز من ناحية أخرى . وهذا سببينه فيما بعد .

لكن ثورته على مذاهب الميتافيزيقا القديمة ، لا تعنى انه يستبعدها كلية وينحيا جليا ، بل يقوم « بغربلتها » ان صبح القول ، كما ينتقى العناصر الحية فيها — يقوم بقهرها وتجاوزها على حد تعبير هيدجر . فهو يرى ان عناصر المذهب توجد في كل محاولة غاسفية بها فيها محاولته هو نفسه . وهي عناصر مقبولة طالما انها تعكس الطابع التنظيمي البنقى للواقع ، ذلك ان ما يجب استبعاده وتجنبه ليس المذهب بما هو كذلك ، المذهب بل من حيث هو بناء او تركيب .

ان فكرته عن التقدم المستور الخفى للمعرفة الفلسفية ، جعلته يحس بالحرية في الاختيار بين العناصر التي تؤلف المذاهب الفلسفية ، وأن يستبعد ما لا يتلاءم مع تفكيره . لذلك ، فهو تلميذ لجميع المدارس وليس

Wein, Hermann, In Defence of the Humanism of (١٨)

Science. In leclerc, L, *The Relevance of Whitehead*, London, Allen and Unwin, 1961, p. 293.

شبهت المدرسة بعينها : فمن حيث هو أنطولوجي ، أرسطي ، على الرغم من أنه لم ينظر إلى الغائية على أنها مبدأ تطولوجي . وهو كتى لأنه أخذ على عاتقه إعادة كتابة نقد للعقل الخالص لمصرنا ، ولأن « الأنطولوجيا النقدية » عنده اتخذت من نقد كنهت للأنتولوجيا الديمقراطية نقطة ابتداء لها : ولقد بدأ هارتمان حياته الفكرية كتيا جديدا ينادى « بالعودة إلى كنهت » . « فائناء سنوات تكوينه العلمى ، من سنة ١٩٠٢ إلى سنة ١٩٠٧ ، خضع بشدة لتأثره فلاسفة مثل ليبمان Adickes و Vaibinger و فاينجر . (٦٩) »

لكنه سرعان ما تبين ما فى الكنتية الجديدة من أخطاء وأوجه نقص ، ويخاصة انحصارها الشديد داخل إطار الفلسفة النقدية ولقد ساعدته دراساته لأفلاطون وأرسطو على ادراك أهمية مشكلة الوجود وضرورتها للفلسفة . وفى دراسة له عن كنهت تناول فيها موقفه من الميتافيزيقا قال : أن نعرقته بين الظاهر والثىء فى ذاته على جانب كبير من الأهمية ، نظرا لدلائها الأنطولوجية . التى كان كنهت على وعى بها (٧٠) . وهذا ما بدا له متناقضا مع دعاوى الكنتين الجدد الذين لم يفهموا — فى نظره — مراسى أقوال كنهت نفسه ؛ فدفعوها دفعا نحو نزعة مثالية متطرفة ، غاضين النظر عن الواقع الذى لم يهمله كنهت . وعلى هذا ، بدأ هارتمان يسير فى اتجاه مضاد لاتجاه الكنتية الجديدة ، فعارض دعوتهم التى تنادى بالنقد : وقل : « لا نقد بلا ميتافيزيقا (٧١) » . وأخذ على عاتقه تقديم تناول أنطولوجى لبناء الأشياء العينية المملوسة . وأراد — على وجه الخصوص — أن يتحدى

(٦٩) من خطاب أرسله هارتمان إلى مرجم كتابه « مبادئ ميتافيزيقا

المعرفة » إلى الفرنسية . ص ١٨ .

Martin, Science moderne et Ontologie traditionnelle. (٧٠)

op. cit., p. 145.

Hartmann, les Principes d'un Métaphysique de la Con- (٧١)

naissance, tra. française par Voncourt, t. I, Aubier, 1945.

p. 41 (Méta. de la Connaissance).

أولوية أو صدارة وجهة النظر الاستيمولوجية ، فيستعيب عنها بضرب من النزعة الواقعية ، بمقتضاه نصيح المعرفة معرفة بعالم الأشياء العينية الملموسة ، وليست معرفة بشروط عملية المعرفة أو بناء عملية الإدراك . وكان هدف هارتمان من ذلك أن يؤسس « ميتافيزيقا » للمعرفة . فذا كانت المعرفة — بمعنى معين — مشكلة تتعلق بالأنطولوجيا ، فيجب إقامة انطولوجيا تدخل فيها مشكلة المعرفة دخول الجزء في الكل ؛ لكي يتسنى لنا ادراك مغزى المعرفة ومضمونها .

ولا شك أن تأثير هارتمان بالمنهج الفنونولوجى — رغم تحوله عنه ونقده له — ساعده على الانتقال من المثالية الى الواقعية ؛ فهارتمان يرى « أن المهمة الأولى التى يتعين على صاحب نظرية المعرفة القيام بها هى أن يصف واقعة المعرفة مئما يجب على صاحب المذهب الخلقى أن يفعل ؛ فبيدا بوصف الواقعة الخلقية ، وكما يجب على فيسوف الدين أن يصف الوقائع الدينية . وعلى وجه العموم ، لابد أن تبدأ كل دراسة بوصف لموضوع الدراسة . والمنهج الذى يحقق مثل هذه الضروب من الوصف هو المنهج الفنونولوجى .

ويشترط هارتمان أن يكون الوصف خاليا من وجهات النظر السابقة ، ومن النظريات الخاصة ، ذلك انه يجب التعلق بالوقائع على نحو طبيعى ، بمعزل عن كل مذهب ، ففى ميدان المعرفة مثلا يجب أن توصف ظاهرة أو واقعة المعرفة وصفا لا يرتكن الى مناقشات الواقعيين والمثاليين ، ذلك أن الوصف لابد أن يكون منزها عن الغرض ، ويجب أن يكون شاملا لجميع جوانب الظاهرة ، بلا استثناء ، لأنه اذا ما استبعدنا جانبا دون وصف ، فقد يكون ذلك بتأثير من حكم سابق يجعلنا نحكم — قبل كل وصف — بأن هذا الجانب إما غير موجود أو عديم الأهمية . . . وليس لدينا الحق فى أن نستبعد وصف المعرفة العادية (العامة) ، ونهيم نقط بوييف المعرفة العلمية صحيح أن هذه الأخيرة أكثر وعيا من الأولى بنفسها ، وتصوراتها أكثر

دقة واحكاما . لكن المعرفة العادية . العلمية *vulgaire* هي أيضا معرفة حقيقية ، شرعية ، ولا يجب أن نغض النظر عنها ؛ ذلك أن كلا النوعين من المعرفة يوضح الآخر .

وليس هناك شك في أن الفنونولوجي يعتمد في وصفه على الوقائع العينية الملموسة ؛ وعلى الحالات التجريبية الجزئية ، التي تمده بالأمثلة . لكن نتيجة الوصف ليست — مع ذلك — تجريبية . فنحن نصل بعد هذا الوصف إلى البناء الماهوي للظاهرة التي نصفها ؛ وهو بناء قبلي ، مغارق للتجربة *métaempirique* . وهو يؤلف ماهية الظاهرة . وهذه الماهية مستتلة عن الواقعة أو المثل الجزئي الذي بدأنا منه ، فهي معطى عيان قبلي ؛ هي موضوع لعبان فنونولوجي .

إلى هذا الحد يتفق هارتمان مع هسرل ، صاحب المنهج الفنونولوجي ، فهو يعترف صراحة بأن هذا المنهج قد ملك عليه نفسه . لكنه وإن كان يقبل المنهج الفنونولوجي بوصفه أداة عمل ، في مقدورنا تجاوزها ، فإنه يرفض النظرية التي يقدمها هسرل ، ويرفض تصور الوعي الترنسندنتالي ، ويأخذ على مؤلف « الأفكار » أنه قصر الفنونولوجيا على « الأعمال » وظواهر « الأعمال » *phénomènes d'actes* ، لكننا نستطيع — فيما يقول هارتمان في خطاب له إلى مترجم كتابه « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » إلى الفرنسية — أن نصف أيضا « ظواهر الموضوعات *phénomènes d'objects* » فبذلك نعيد إلى العالم الخارجي قيمته الوجودية الأنطولوجية ، هذا العالم الذي وضعه هسرل بين قوسين (٧٢) . وهارتمان في هذا النقد يتفق مع كل من شلر وهيدجر .

ويعقد هارتمان فصلا في « مبادئ » ميتافيزيقا المعرفة « يقارن فيه بين تناول الأنطولوجي والمنهج الفنونولوجي ، مبينا أوجه الاختلاف

(٧٢) من مقدمة الترجمة الفرنسية « لمبادئ ميتافيزيقا المعرفة »
ص ٧ ، ٨ .

كثير من اهتمامه بأوجه الشبه ، فيذهب الى أن المنهج الفنومولوجى صار فى مؤلفات هسرل الأخيرة — « فنومولوجيا ترنسندنتالية » : حيث الأنا تؤلف الموضوعات ولا تتجه إليها — أى لا تقصدها . وهذا خضوع لزاعم المثالية ، وابتعاد عن الحقيقة الواقعية . أما منهجه هو فهو التناول الأنطولوجى الذى يتجاوز الوصف الفنومولوجى (٧٢) .

ان أساس الفلسفة عند هارتمان هو البحث فى الوجود بها هو وجود — أى الأنطولوجيا . ويستخدم أحيانا بدلا من هذا الاصطلاح غير المألوف اصطلاحا آخر — رغم تفرقه بينهما — هو « الميتافيزيقا » ، فكتابه الأول يحمل عنوان « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » (١٩٢١) ، وقد قصد منه أن يكون تحديا لأولئك الذين كانوا يستشعرون الخجل من مجرد ذكر هذا الفرع المهجور — وقتئذ — من الدراسة . بل انه لا يزال — حتى بعد أن تغير فى سنة ١٩٤٨ الرأى العلم لصالح الأنطولوجيا ولم يعد ينظر إليها نظرة تحط من قيمتها — يجد نفسه « معاصرا لجيل قد فقد الحس الأصيل بمشكلة الوجود » (٧٤) . وكان يحس بأنه يقوم بعمل يكتفى الآخرون بالكلام عنه فحسب : فبينما الآخرون منغمسون فى حديث خطابى ليجوف عن حركة أنطولوجية وعن ظهور ميتافيزيقا جديدة ، يشرع هو — يهدوء وفى صمت — فى إقامة نظريته عن « الوجود بما هو كذلك » ويبدو انه يعمل هذا ، يختلف مع الاتجاه السائد فى عصره ، وان كان فى الواقع متفقا مع تطلعات هذا العصر الكامنة الخفية ، فالناس شعرت وهى تنتظر حدوث كوارث أخرى غير التى لحتت بها — شعرت بأننا نعيش فى عالم ممزق ومحطم ، ولا شىء ثابت أو آمن تبقى لنا . وقد أقام هارتمان نقض هذه القضية عندهما وجه الانتباه نحو « شىء آمن » هو الوجود بما هو كذلك ، فعلى الوجود بما هو وجود يجب أن يقام أكثر المذاهب أمتنا

Méta. de la Coaissance, p. 156 f.

(٧٣)

Hartman, Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim,

(٧٤)

Westkulturverlag Hain, 3. Auflage, 1948, s.x.

وسلاماً (٧٥) . هذه هي الأنطولوجيا الجديدة التي يبشر بها هارتمان
مفتقاً — من حيث الأساس والاحساس — بالخطر العظيم الذي يهدد الانسان —
مع كل من بيدجر ويسبرز . وأنطولوجيا هارتمان الجديدة تقابل الأنطولوجيا
القديمة (أي الميتافيزيقا التأملية) وتقابل أيضاً الفلسفة النقدية أو
الابستمولوجية على السواء .

ان الاتجاه « الطبيعي » للفكر الانساني هو — فيما يقول هارتمان —
اتجاه انطولوجي ، بمعنى انه يهدف الى ادراك عالم من الموضوعات العينية
التي يجاوز وجودها الذهن الانساني : وينكر باصرار أن الموضوع الأول
للفكر هو الفكر نفسه أو عملية المعرفة ذاتها . فضلاً عن أنه يرفض أن
يسمى « التناول الأنطولوجي بأنه » تناول تأملي « ؛ فما من حاجة هناك
تدعو الى العودة الى الأنطولوجيا القديمة ، لأن اتجاه الفكر موجه دائماً
صوب الموضوعات الواقعية ، وعندما يتخذ الفكر موقفاً أو اتجاهاً غريباً
intentio obliqua ، وعندما يوحد بينه وبين الابستمولوجيا ، عندئذ فقط
يغض النظر عن الطبع « الثانوي » للتأمل الابستمولوجي ، ونبدأ في النظر
الى الأنطولوجيا على أنها « تأملية » ؛ ففى « طرق جديدة للأنطولوجيا »
يقول : « ان كل معرفة لا بد أن تتوجه لا الى نفسها ، بل الى موضوعها » (٧٦)
وعندما تعرض — في نفس الصفحة — للتأمل الابستمولوجي قال : « ان
هذا التأمل الابستمولوجي ، ثانوي ، ولا بد أنه تم ضد الاتجاه الطبيعي
(للفكر) (٧٧) . وفي « بناء العالم الواقعي » يعبر عن نفس الفكرة
بعبارات مختلفة ، وذلك عندما يناقش الطابع القبلي للمقولات ، فيقول :
« ان الانسان ليعرف بواسطة مقولاته ، لكنه ليس بحاجة الى معرفة لهذه
المقولات من أجل هذا الغرض وحده (أي من أجل أن يعرف) ، ذلك أن

Ibid.

(٧٥)

Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*. Suuttgart, (٧٦)

Kohl-hammer, 2, Auflage, 1949, S. 15.

Ibid., S. 15.

(٧٧)

معرفة المقولات لا تكون الا وقت ظهور الابستمولوجيا . لمن معرفة الأثباء لا يجب أن تنتظر ظهور الابستمولوجيا (٧٨) » . ثم يستطرد قائلا : « ان الاتجاه الطبيعي لكل معرفة هو اتجاه نحو موضوعها ؛ ومن ثم ، فاذا أرادت المعرفة أن تدرك مبادئها الخاصة ، فلا بد أن تتردد وتعود الى نفسها ، أن تتردد عن موضوعها وتعود راجعة الى نفسها (٧٩) » ونقد هارتمان للابستمولوجيا بوصفه نقطة ابتداء ضرورية للفلسفة ، يوجد في الفصل الخامس من « بناء العالم الواقعي » ، وهذا النقد يساعد على تحديد موقفه الذي مؤداه ان المقولات جميعا انما هي مقولات تعبر او يجب أن تكون معبرة عن بناء العالم الواقعي . ونزعة هارتمان الواقعية لا تتمثل في شيء قدر تمثلها في هذه الفكرة : ان الاتجاه « الطبيعي » للفكر هو اتجاه نحو الموضوعات ونحو بنائها ، وليس موجها نحو الذهن وبنائه . وعلى هذا ، فنزعة الواقعية يجب أن تفهم على أنها طبيعية ، أي لا — ميتافيزيقية ، (وهنا الميتافيزيقا يقصد بها الميتافيزيقا التأملية القديمة التي يرفضها هارتمان) ، نزعة واقعية نهتم بالهجوم على فكرة أولوية أو صدارة الابستمولوجيا وعلى بعض القضايا الميتافيزيقية القديمة ، أكثر من اهتمامها بتقديم نفسها بوصفها مذهبا في طبيعة عالم الواقع . فهو عندما يوجه الأنظار الى الطابع « الواقعي » والأنطولوجي لتقسيم أرسطو للطبيعة يقول « انه لا يمكن بحال النظر الى هذا التقسيم على نحو ميتافيزيقي (٨٠) » .

قد يظن البعض أن هارتمان بطرحه الفلسفة النقدية جانبا من أجل تناول أنطولوجي ، فهو انما يرتد بذلك الى نوع من الميتافيزيقا سبق ان هاجمه كنت ، وهو الميتافيزيقا الدجماطيقية . لكن الحقيقة ان الأمر على

Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim, ١٩٤١

Westkulturverlag Hain, 2. Auflage, 1949, S. 118 (Anfbau)

Ibid., S. 119.

Hartmann, *Die Anfänge des Schichtungsgedankens*

in der Alten Philosophie, *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin,

W. De Gruyer, 1955, S. 164.

جانبا كبير من التعقيد بحيث يصعب اطلاق مثل هذا الحكم دون روية ، فالواقع أن نزعة هارتمان الواقعية هي من نوع خاص ، يختلف عن واقعية العصور الوسطى والحديثة على السواء ، ذلك أن وجهة نظره هي تجنب بدائل المثالية والواقعية أو المادية (منظوروا اليها على أنها بدائل ميتافيزيقا محتم الاختيار بين احد البدائل ، أو البديلين : إما هذا أو ذاك ، وذلك عن طريق الاستجابة الى العالم الفعلى وبنائه التي يرى أنها لا يمكن أن تظهر في مثل هذه الوحدة البسيطة التي يعبر عنها في الواحدة المثالية أو المادية . وهارتمان يقترب — بتناوله هذا — من المثل الأعلى الذي تهدف اليه الفنونولوجيا ، فهذا التناول يتضمن أنه صاحب فلسفة لا تقوم على فروض سابقة (رغم أنه يعارض هذه الفكرة بشدة كما سنبين فيما بعد) — لأن فكره يتضمن رفض البدائل مثل : الجبر أو الاختيار ، الواحدة أو الكثرة ... الخ ، فهذه البدائل تخفق في وصف العالم الواقعي وحل هارتمان للمشاكل التي تتضمنها هذه البدائل يتخذ عادة صورة وصف العالم العيني الواقعي بمستوياته ومقولاته المختلفة . وهو يرفض الديالكتيك الفلسفي الذي يسير خلال نقائص القضايا ، ويحكم عليه بالقصور ، على أساس أن العالم ليس مؤلفا من مستويين أو طبقتين ، بل يشتمل على أربعة مستويات (طبقات) على الأقل (٨١) .

وليس غريبا أن يدافع هارتمان عن نفسه ضد النقد الذي يوجه اليه والذي يقول أنه يريد اقلية فلسفة لا تقوم على فروض سابقة ، ففي تصديره لـ « بناء العالم الواقعي » وبعد أن أجلب عن سؤال عما اذا كانت فلسفته تؤلف مذهباً ، يقول : « وكما أن هناك سوء فهم يتعلق بمسألة المذهب ، فإن هناك سوء فهم آخر يتعلق بالفروض السابقة للفلسفة ، فنفس هؤلاء النقاد هم الذين نسبوا الى فكرة الفلسفة التي لا تقوم على فروض سابقة (٨٢) » . وبعد ذلك أنكر هارتمان هذه التهمة ، مشيراً الى أن

'Aufbau, S. 189.

(٨١)

Ibid., S.X.

(٨٢)

الفلسفة لا تبدأ من جديد *de novo* ، بل يجب أن تفترض المعرفة التجريبية افتراضا سابقا ، ويجب أن تعتمد على ما قاله الفلاسفة السابقون ، فلاسفة الماضي . الخ . لكن الدراسة الجادة لتحليلاته التي تتناول البدائل والنقائص الميتافيزيقية ، ستبين أنه على الرغم من أن منهجه ليس هو المنهج الفنونولوجي . فان تناوله الأنطولوجي يجاوز البدائل الميتافيزيقية ، ويضع مشاكل الميتافيزيقا القديمة التأملية بين قوسن . ولن يتم هذا التجاوز الا اذا انحصر المرء في تحليله داخل حدود العالم الطبيعي الواقعي ، وأن يظل داخل المعطى والعيني ، وأن يتجنب أى انغماس في المشاكل « التأملية » .

اننا لكى يتسنى لنا فهم رأى هارتمان في الأنطولوجيا ، واذا أردنا أن نتجنب كثيرا من الخلط الذى قد يتولد في أذهاننا بخصوص أنطولوجيا هارتمان الجديدة ، يجب أن نعد هارتمان أنطولوجيا أكثر منه ميتافيزيقيا ، فبغض النظر عن الفقرات الكثيرة التى يستخدم فيها المصطلحين مرادفين للفلسفة ، نجده يقصد — عموما — « بالميتافيزيقا » نظرية تأملية فى طبيعة الوجود ووحده الأساسية .. ويقصد « بالأنطولوجيا » تحليلا للعالم الواقعي يهدف الى كشف طبقاته ومقولاته المؤلفة لها والقوانين التى تحكم مختلف العلاقات المتبادلة فيما بينها . فالأنطولوجيا — تبعا لهذا الرأى — مبحث تجريبى ، بمعنى أنها تفترض حقيقة معينة افتراضا سابقا ، وتفترض معرفة نوعية بتلك الحقيقة من خلال العلوم ، وتفترض أيضا المحاولات السابقة لبناء العالم من وجهة نظر فلسفية . أما الميتافيزيقا فهى تأملية ، وتنظر — عموما — الى مسألة الوجود على أنها بحث فى الوجود الأعلى فى الوجود (الله) ، وبذلك تتحول الى أثولوجيا (علم لاهوت) ، لكن هارتمان يفرق بين المسألتين ، فيذهب الى أن البحث فى بناء الوجود ليس هو البحث عن أسمى موجود من حيث القيمة أو الأهمية (٨٢) . وهارتمان فى تمييزه الأنطولوجيا من الميتافيزيقا ، يستعير فكرته عن الأنطولوجيا من نقد كنت ، فى « طرق جديدة للأنطولوجيا » . يقول : « لم يكن النقد الكنتى موجها فى الحقيقة ضد أساس الأنطولوجيا

القديمة . بل وجه بالأحرى ضد الميتافيزيقا العتبية — السألمية التى تقدمت على هذا الأساس (٨٤) « وفى بحث من أبحاث « المؤلفات الصغرى » بنبر عن نفس هذه الفكرة على نحو مختلف فيقول : « كان الهدف من » نقد العقل الخالص « أن يهدم مذهب ميتافيزيقية — استنباطية معينة . . وما كان أبدا « نقد العقل الخالص » نقدا للأنتولوجيا . بل كان نقدا للمنهج الاستنباطى . وعلى هذا . لم يقدم كنت ،ى نقد فعلى للأنتولوجيا « (٨٥) . وفى « التفكير الغائى » يفرق بين الميتافيزيقا العامة : *Popularmetaphysik* والميتافيزيقا التأملية ، لكنه لا يصف أيا منهما بأنها أنتولوجيا (٨٦) . ويتضح أغلب ما قاله هارتمان عن الميتافيزيقا القديمة ، إذا ما علمنا أنه يعدها بحثا فى طبيعة الوجود والله ، بالمعنى الدقيق لتوحيد برمنيدس — منذ — بين الوجود والفكر ، أو تمييز ليبنتس للوجود بأنه طاقة أو قوة . أما الأنتولوجيا فهى — عنده — مبحث تحليلى ، هدفها أن تكشف وتظهر بناء حقيقة واقعية معينة ، تكشفها بوصفها نظاما من المقولات المتطرق بعضها ببعض . ولا يمكن أن ننكر أن ثمت عنصرا كنفيا هنا ، فالاهتمام قد تحول من نظرية تأملية للوجود الى تحليل لبناء الوجود ، تصحبه نتيجة نهائية هى أن مذهبا للمقولات يحل محل أمثال تلك المذاهب الميتافيزيقية القديمة عن الوحدة التى تربط أجزاء الوجود . وبينما تبحث الميتافيزيقا عن كيفية موحدة للوجود ، نجد أن الأنتولوجيا تبحث عن بناء مقولاتى للوجود (٨٧) .

لكننا يجب أن نتذكر دائما أن هجوم هارتمان على الميتافيزيقا ، إنما كان على نوع معين من الميتافيزيقا هو ما يطلق عليه اسم الميتافيزيقا القديمة ، التأملية ، الاستنباطية ، أى باصطلاح كنت الميتافيزيقا الجماطيقية . وهو

Neue Wege, S. 35. (٨٤)

Hartmanu, Systematische Selbstdarstellung, Kleinere (٨٥)

Schriften, Band I, op. cit., S. 49.

Hartmann, Theologisches Denken, Berlin, W. de Gruy- (٨٦)

ter, 1951, S. 5 f.

Vgl. *Katharina Kanthack, op. cit., S. 22-2, S. 172-173.* (٨٧)

حريص دائما على تمييز ميتافيزيقاه ، من هذه الميتافيزيقا التي يباحثها عنى
« ميتافيزيقا من فوق » ، *von oben her* ، تبدأ من المبادئ الأولى وتستخدم
الاستنباط منهجا للوصول الى كثرة الأشياء . أما هارتمان ، فغيره ان
يعيد بناء الميتافيزيقا « من تحت » *von unten auf* ، ويرفض منهج
الاستنباط وأساسه الخاطيء الذى يقوم عليه ، وهو : الاعتقاد بأن مبادئ
الفكر الانسانى متوحدة مع (أى هى) مبادئ الوجود (٨٨) . وقد خضع
أرسطو لهذا الاعتقاد ، فاستخدم قانون التناقض معيارا يتوحد معه الوجود ،
وكذلك نولف أقام أنطولوجياه على مبدأ المعترلية . لكن هارتمان يرى أن
هذا التوحيد بين مبادئ الفكر ومبادئ الوجود ، توحيد ليس هناك
ما يبرره . وعلى نفس الأساس أخذ على الكتئين الجدد استعاضتهم عن
« الوجود » الذى تبخته الميتافيزيقا ، بالموضوع الذى يؤلفه ويبحثه العلم .

من هذا نرى أن هارتمان يميز بين نوعين من الميتافيزيقا : الميتافيزيقا
القديمة وهى الميتافيزيقا التأملية التى تستخدم منهج الاستنباط . تفرض
مبادئها على الوجود والأشياء « من فوق » ، تنطبع بطابع لاهوتى ، نظرا
لبحثها فى اسمى موجود (الله) ، وهارتمان يرفض — مثل هيدجر — هذا
النوع من الميتافيزيقا . أما النوع الثانى فهو المقبول ، الذى يبحث فى الوجود
بما هو وجود . والميتافيزيقا بهذا المعنى لا تختلف — فى جوهرها — عن
الأنطولوجيا ، إذ انها تبدأ بالواقع من أجل أن تتوصل الى بنائه ، وطبقاته ،
انها تبدأ « من تحت » لا من « فوق » ، وترفض الأخذ بمنهج الاستنباط .
ولنا عود الى ذلك عندما تناول ميتافيزيقا المعرفة ، لكن قبل ذلك يجب
أن نعرض لتصوير هارتمان عن الوجود ، ما هو ؟ وتصوره للأنطولوجيا
الجديدة النقدية ، التى يقيمها فى مقابل الأنطولوجيا التقليدية .

ما هذا « الوجود بما هو وجود » ؟ سؤال اساسى عند اغلب الفلاسفة فى مختلف العصور ، وعند الفلاسفة المعاصرين الألمان بوجه خاص . عن هذا السؤال يجيب هارتمان بأنه ليس هناك تعريف للوجود ، ولم يحاول أن يقدم أى تعريف . لكن هناك خاصيتين للوجود يسلم بهما هارتمان ويقررهما على نحو ضمنى أكثر منه صريح . فالوجود هو — فى المقام الأول — « وجود — فى — ذاته » *Ansichsein* . وعلى الرغم من أن هارتمان يقرر هذه الخاصية على نحو مثبت ، فإنها فى الواقع خاصة سالبة . والوجود بما هو كذلك وجود مستقل — مستقل عن كونه شيئا يفكر فيه ، أو يتخيل ، أو يعرف ، يقصد اليه أو يتجاهل ، بل أنه مستقل عن الانسان ، عن الانسان ، عن قواه العقلية ، وملكانه ، وآماله ، ومخاومته ، مستقل عن حبه أو كرهه . الوجود ما هو ، ويحاول هارتمان أن ينقيه من كل أثر للنزعات التشبيهية ، فليس ثبت « معنى » للوجود — بل ليس ثبت معنى فى البحث عن شىء مثل المعنى فى ميدان الأنطولوجيا ، لأن « المعنى » *Sinn* لا يكون الا فى مجال الوجود الانسانى ، ومن ثم ، فالبحث نفسه يتشوه بنزعة تشبيهية خفية كامنة (٨٩) .

فى هذه النقطة يتجاوز هارتمان ما هو متضمن فى فكرة الـ « ما هو — فى — ذاته » *Ansich (per se)* . فالعالم الواقع لابد أن يوجد فى ذاته *per se* ومع ذلك يتطلب مع نموذج يتجلى للانسان بوصفه « ذا معنى » . فلا بد أن يكون هناك تالف فى علاقة الانسان بالوجود . لكن هارتمان لا يأخذ بهذه الامكانية ، ذلك أن الانسان — فى نظره — يواجه واقعا غريبا ، ومن ثم يستشعر الاغتراب . فعظمة الانسان — كما يقول — تتمثل فى أنه موجود فى عالم غريب عنه وعالم ليس مفصلا أو مقودا على قده (٩٠) .

Grundlegung, S. 44-46,

(٨٩)

Neue Wege, S. 69-70.

(٩٠)

وقد نتوقع أن تصورا للوجود من هذا القبيل — منفصلا تماما عن الانسان وعن تطلعات الانسان نحو المعنى — معرض لأن يكون فارغا ، للوجود — محددًا على هذا النحو السالب — يبدو أنه لا يتميز من العدم . وهل من الصواب أن نقول ان الوجود هو العدم ؟ . ان هارتمان لأبعد ما يكون عن قبول مثل هذه القضية الهيجلية ، ذلك أن تصوره للوجود ينشأ على نحو عيني لموس بفضل خاصية ثانية تشمل خاصيتين فرعيتين ترتبط كل منهما بالأخرى ارتباطا متبادلا : الوجود واحد ، و ذو بناءات . « ان الوحدة المنهجية المتضمنة في فكرة الفلسفة الأولى *philosophia prima* الجديدة ، تتمثل في اثاره السؤال ، في كل مجال من مجالات البحث : ما هو ذلك الشيء الأولى والأساسى الذى ترجع اليه كل موضوعات البحث ؟ .. انه الوجود بما هو كذلك . وهو يتجلى على صور وانحاء متعددة ، تقدم تعدد مبادئ ومقولات الوجود ، ومن ثم فمن خلال عملية عرض هذا الموضوع الأول والأساسى (الوجود) تنشأ الأنطولوجيا على نحو مباشر وتتطور الى مذهب للمقولات » (٩١) .

الوجود — كما يقرر هارتمان — واحد وكثير ، وحدة وتعدد . وهذا ليس مستخلصا من الوحدة بل انه « معطى » . ولسنا بحاجة الى جهد. نبذله كيما نصل الى الكثرة أو: التنوع وندرکه ، فالكثرة جانب من جوانب الواقع ، وهى نقطة الابتداء لكل نوع من أنواع البحث . وتناول الفيلسوف لهذه الكثرة من المعطيات لا يختلف عن تناول الانسان الذى يحاول أن يواجه نفسه فى الحياة ، أو تناول العالم الذى يحاول أن يدرس قطاعا صغيرا من الواقع . فكل هؤلاء انما يهتمون « بالموجود » *Seiendes* ، لكن الفيلسوف يلتفت الى « الوجود » *Sein* أكثر من الانسان العادى أو العالم . فهو ينظر الى الوجود بما هو كذلك وفى مجموعه . (يفرق هارتمان مثله مثل هيجر بين الوجود والموجود ، فهو يقول : « ان الوجود للموجود ، كالحقيقة

متلحق ، والفعلة لفعلى ، والواتعية للواتعى « (٩٢) . وعلى هذا ،
شهدى رؤية نئيسوف أوسع من مدى رؤية العالم . لكن ليس فى مقدوره
ان ينجاهل مكششفات العالم . فبذو مثله مثل العالم مستغرق فى بحث
لا ينتهى . ونقدانه للصلة بتقدم العلم يبدده بفقدان الانصال بانواقع .

ان الوجود بما هو كذلك يتكشف ويظهر نفسه فى موضوعات انتجربة .
والتجربة لا تقدم تنوعا فحسب ، بل تنوعا منظما — بناء . وهذا البناء
يتنوع فى أنه يكشف سمات ذات طابع أكثر أو أقل أساسية . والأنطولوجيا
تختلف عن جميع غرور المعرفة الأخرى فى تركيزها على السمات أو الخصائص
التي هى أساسية فى جميع مناطق التجربة . والمعيار الذى استخدمه هارتمان
لمييز الخصائص الأساسية من الخصائص التي هى أقل أساسية هو معيار
العموم أو الكلية ، فما هو عام أو كلى الى أقصى درجة هو أكثر أساسية
من أى شىء آخر . والوجود هو أعم التصورات جميعا وأكثرها كلية ؛
وبالتالى ، فهو أكثر أساسية من أى تصور آخر . ويشترك فى هذه
الأساسية الخصائص (المبادئ والمتولات) التي لا تنفصل عن الوجود (٩٢) .

الكثرة هى المعطى الأول للأنطولوجيا . فهارتمان دائما يتكلم عن تنوع
موضوعها (أى موضوع الأنطولوجيا) فى « صور وأحوال المظهر »
Erscheinungsweisen . والمظهر لا يجب أن نفهمه على أنه يعنى الظاهرة
بتميزة من الشىء فى ذاته Ding an sich ، ذلك لأن هذه الثنائية يعدها
هارتمان من الأمور القديمة المهجورة « لميتافيزيقا دجماطيقية ، تقوم باسقاط
الكليات بوصفها « ماهيات » فى ملكوت مفارق للطبيعة ، ويعندذ تنسب
انها قوة تتناسب مع وضعها فى هذا العالم الأسمى . لقد قال سارتر —
كما بينا من قبل — ان الأنطولوجيا سوف تكون وصفا لظاهرة الوجود

Ibid., S. 40.

(٩٢)

Ibid., S. 51-52.

(٩٣)

كما بتجلى ويظهر نفسه « (٩٤) . ولا شك أن تصور هارتمان لأنتولوجيا لا يختلف في شيء عن تصور سارتر هذا ؛ فعنده أيضا نجد أن المظهر *Erscheinung* هو الوجود كما يظهر نفسه . وهارتمان أبعد ما يكون عن أن يرفع الكليات إلى مرتبة الحقيقة العليا المخارقة لعالم الواقع . بل انه ليأخذ على الأنتولوجيا القديمة أنها وضعت ثمة مبالغا فيها في هذه الكليات . صحيح أن المبادئ (التي هي « أولية وأساسية ») تعرف بكليتها أو بطابعها العام . لكن بينما نجد أن كل المبادئ كلية الا أن الكليات ليست كلها مبادئ . وهناك إلى جانب ذلك « كلية سطحية هامشية » (٩٥) ؛ لابد أن نحفظ الأنتولوجيا منها .

ان هارتمان — في الحقيقة — لم ينسب إلى الوجود الا كونه مستقلا عن التفكير الانساني . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه لم يتناول الوجود بما هو كذلك ، بل من حيث هو مقسم أو متنوع في أحوال ومقولات . وهو لم يثر السؤال عن كيفية تعلق هذه الأحوال والمقولات بالوجود أو كيفية نشوئها منه — وهو السؤال الأنتولوجي الأساسي .

ان اهتمام هارتمان الأساسي كان موجها نحو عالم الواقع بيناءاته وطبقاته ، فهذا ما يؤلف أنتولوجياه والتي ينعته بالجدة . فما هي هذه الأنتولوجيا الجديدة ؟ .

الإجابة باختصار هي على النحو التالي : ان المضمون الرئيسي ذو بناءات (خلال طبقات (مستويات — مرتبات) *Schichten* ، كل طبقة لأنتولوجيا هارتمان هو أن العالم الواقعي للأشياء العينية ، مبنى (أى تحتوى على مقولات نوعية ، وكل مقولة تتعلق بالأخرى وفقا لقوانين محددة ، والطبقات نفسها متعلقة بقوانين تحدد أولا — النموذج النوعي لاعتماد طبقة

Sarte, *L'Être et le Neant*, op. cit., p. 14.

(٩٤)

Neue Wege, S. 9.

(٩٥)

على أخرى ، وتحدد ثانيا - الاستقلال النسبي لطبقة معينة عن الطبقة. الأعلى منها والأدنى على السواء . وموقف هارتمان فيما يتعلق بطبيعة المقولات ومركزها ، موقف على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لرأيه عن هيرارشية أو تسلسل العالم .

وفي « بناء العالم الواقعي » و « طرق جديدة للأنتولوجيا » ، نجد هارتمان ينقلش - باستفاضة - دور المقولات في التفكير العلمي والفلسفي منذ أيام أرسطو . فيذهب الى أن المقولات نظر اليها في تراث النزعة العقلية الميتافيزيقية على أنها محمولات للوجود الواقعي ، ونظر الى أكثر المقولات اساسية أو أكثرها عموما على أنها معيارية للوجود بأسره ، في مجموعه ، لا لقطاع محدود منه فحسب . ولقد وحدت هذه النزعة العقلية في الميتافيزيقا القديمة - وحدت بين مقولات الوجود ومقولات الفكر . لكن منذ ديكارت فقط ، بدأ هذا التوحيد يوضع موضع المناقشة والتساؤل . وخلال هذه المناقشة طرا على فكرة المقولة ذاتها تحول هام تمثل في أن المقولات لم يعد ينظر اليها على أنها محمولات واقعية ، بل نظر اليها - بدلا من ذلك - على أنها تصورات فكرية *Begriffe* ، ترتبط - كما هو الحال عند كنت - بعملية الحكم . وقد كان هذا التحول في ذهن هارتمان عندما كتب يقول : « انه ل يظهر نظرية المعرفة الجديدة ، عادت مشكلة « القبلي *a priori* الى مركز الاهتمام (٩٦) مصحوبة بنتيجة هي أن المقولات أصبحت محدودة بل استخدام الذهن الانساني ، وأصبح تبريرها أمرا من أمور صدق التكريم القبلي . والأخذ بهذا الرأي يؤدي - في النهاية - الى القول بأن المقولات باطنة في الفكر أو في الذهن الذي يقوم بعملية المعرفة ، ويصبح صدقها بالنسبة الى حقيقة معينة أمرا يثير الاشكال ، أو أمرا اشكاليا في حد ذاته .

وهارتمان لا يستطيع أن يختار وأن يقبل أحد البديلين : فمن ناحية ،

يرفض القضية التي تأخذ بالتوحيد بين مقولات الفكر والوجود (برمينديس) ، لأنها تأملية ، وتجاوز حدود التجربة ، ولأنها تفترض وحدة العلم دون أن نملك حقا ولا مبررا في تأكيدها . ومن ناحية أخرى يرفض رد المقولات الى تصورات الفكر ، لأن هذا التفسير يقلب ويحول الاتجاه الطبيعي للفكر فيجعله أولا معرفة لنفسه أكثر من أن يكون معرفة بالموضوعات . أى — باختصار — ان المقولات عند هارتمان ليست محمولات واقعية وليست كذلك تصورات فكرية .

ان رأى هارتمان يستهدف تجلوزا ما عده أخطاء لكل من الاتجاهين ، فهو يرى أن المقولات العامة والخاصة على السواء ، هي تصورات فكرية ، لكنها في نفس الوقت تعبيرات عن بناءات في العالم الواقعي ، وهذا شيء ممكن ، لأن الانسان ، بوصفه حيوانا عارفا ، هو جزء نو بناء من نفس العالم الذي يحاول أن يعرفه ، ومعرفته هي عملية تقع في ذلك العالم (٩٧) . وليس هناك — عند هارتمان — « استنباط ترنسندنتلى » للمقولات ، اذا كان هذا يعنى أن التوحيد بين مقولات الفكر ومقولات الأشياء العينية يجب أن يستنبط . ورأى هارتمان هو أن كنت لم يقم ولم يقصد أن يقوم بعمل استنباط من هذا النوع ، بل على العكس ، ان ما أراد كنت أن يقوم به وأن يحققه هو تقديم تبرير للصدق الموضوعى للمقولات بما هي كذلك داخل اطار التجربة الممكنة . ورغم أن هارتمان ينكر ان تكون المقولات شروطا ضرورية للتجربة ، فانه يقبل تحليل كنت . لكن الاختلاف الأساسى بينهما هو أن هارتمان لا يقبل ولا يأخذ بمسألة تبرير المقولات عموما ، ولا يرى أن المعيار لمثل هذا التبرير يمكن أن يوجد داخل الشروط الذاتية لعملية المعرفة . انه يلج على النجاح الفعلى الذى تحققه مقولاتنا الجزئية في وصف وتوضيح العالم الواقعي العيني (٩٨) .

New Wege, S., 17.

(٩٧)

Ibid.,

(٩٨)

ان هارتمان ليرى أن المقولات لا يمكن الحصول عليها من تحليل الموضوعات العينية الملموسة والمعرفة التجريبية التي تتعلق بهذه الموضوعات ، ويرى أن المقولات لا يمكن أن تبرر الا بقدرتها على التعبير عن بناء الأشياء الجزئية الفردية جميعا . وعلى هذا ، فبينما يعد هارتمان مقولاته على أنها مقولات للوجود الواقعي ، الا أنه لا يستطيع أن يقبل أساسا لها القضية التي توحد بين مقولات الفكر ومقولات الوجود ، منظورا اليها على أنها هي القول الميتافيزيقي الفصل والنهائي ، وهو أيضا لا يقبل التبرير الإبستمولوجي الذي يقصر المقولات على تصورات الفكر فحسب . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ان الأنطولوجيا عند هارتمان تقف على الحدود بين الميتافيزيكا القديمة التأملية والفلسفة النقدية الحديثة .

ومن بين الأفكار الأساسية في أنطولوجيا هارتمان الجديدة ، فكرة « الطبقات » . والواضح أن اهتمام هارتمان بالمقولات ناشئ عن نزعه الكنتية ، ونتيجة دراسته لكنت ، لكن اهتمامه بفكرة طبقات ، طبقات الوجود ، فقد نشأت عن دراساته في الفلسفة القديمة ، وعلى وجه الخصوص دراسته لفكر أرسطو ، ففي بحث له عن « بدايات فكرة الطبقات في الفلسفة القديمة » — مجموع في « المؤلفات الصغرى » — يذهب الى أن فكرة اقامة التقسيمات في عالم الواقع ، فكرة تجدها عند أفلاطون في تقسيمه للنفس الى ثلاثة اجزاء ، وعند أرسطو حينما نظر الى العالم على أنه نسق واسع مؤلف من طبقات أو نماذج الوجود (٩٩) . وفي « بناء العالم الواقعي » يلفت الأنظار الى التاريخ الطويل لفكرة الطبقات ، وصعوبة الاعتقاد بتميز طبقات الوجود المختلفة واستقلالها النسبي في مواجهة الواحدة الكونية (مثلا واحدة أفلوطين) التي تنحو نحو ابتلاع كل لا متجانس في وحدة واحدة . وتحطم ما بدا لهارتمان أنه هو مغزى تناول الطبقة ومعناه . ويذهب هارتمان — متابعا — أرسطو الى أن هناك أربع طبقات أساسية : طبقة

Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens in (٩٩)
der Alten Philosophie, op. cit., S. 164.

الأشياء الجسمانية (الأجسام المادية) ، وطبقة الأجسام العضوية ،
وطبقة الحياة الفيزيائية ، وطبقة الوجود السياسى . والجزء الأكبر من
« بناء العالم الواقعى » مخصص لتحليل هذه الطبقات ، وتحليل خصائصها
المحددة خلال المقولات ، والقوانين التى تحكمها فى علاقتها المتبادلة (١٠٠) .

القوانين المقولاتية die Kategorialen Gesetze التى خصص لها
هارتمان الجزء الثالث من « بناء عالم الواقع » ، هى عنده — أهم من
المقولات ، بل ومن النقائض . والسبب فى تلك الأهمية يرجع الى أنها ترتبط
اساساً بمشكلة وحدة العالم ، فهارتمان لا يقبل أية نزعة واحدة عن
الوجود ، لكنه مع ذلك مهتم بوحدة العالم (١٠١) . ووحدة العالم تنشأ
— فى نظره — من القوانين المقولاتية ، من قوانين الاستقلال وقوانين الاعتماد
Dependenz على السواء ؛ وان كانت القوانين الأخيرة أهم من الأولى ،
لأنها يجب أن تتناول الاتصال بين الطبقات وتعلق كل منها بالأخرى ، توقف
كل منها على الأخرى .

ومن بين المقولات التى تناولها هارتمان بالدراسة « مقولة الغائية » ،
وخصص لها كتاباً هو « التفكير الغائى » (١٩٥١) ، وهذه المقولة لديها
ميل نحو دفع نفسها فى كل شىء ، وليس من المغالاة فى شىء أن نقول
ان هارتمان وجد أنها أشبه ما تكون بالدافع الذى يكمن وراء كل صورة من
صور الفكر : وراء الوعى الساذج ، ووراء الميتافيزيقا العامية السطحية
والميتافيزيقا التأملية ، ووراء التفكير العلمى . ويقارن هارتمان كتابه هذا
بكتاب كنت « نقد الحكم » ، فىرى ان كنت قصر تناوله على الغائية فى ميدان
البيولوجيا والميتافيزيقا فقط ، بينما المطلوب هو ان نقدم تحليلاً يرجع
القهقرى الى دوافع التفكير المتضمنة فى اية اشارة جادة للسؤال Wozu
ومؤدى فكرة هارتمان أن الغائية ليست — ببساط — خاصة للعالم العينى

Aufbau, S. 188.

(١٠٠)

Neue wege, S. 85.

(١٠١)

تتطلب التحليل والتفسير مثل الخصائص المماثلة لها ؛ وانما ذلك الاهتمام بالغايات والأهداف هو — فى أساسه — متعلق بعملية التفكير ذاتها .

ويميز هارتمان بين أربعة أنماط أو مجموعات من الدوافع التى تؤثر فى التفكير الغائى ، أحدها يرتبط بالطابع التاريخى للفكر ، أما الآخرون فخالدون بمعنى أنهم مرتبطون بالموقف الأساسى للإنسان وهو يحاول أن يفهم عالمه وأن يوجه نفسه فيه .

وما يسمى بالغائية التاريخية هو الشروط والأوضاع التاريخية للفكر ؛ أى أن الفكر يقع دائما فى سياق ووسط تراث ، وأن التراث يستمر فى ممارسة تأثيره القوى حتى على أولئك الذين يحاولون إعادة تفسيره أو تغييره .

أما الدوافع الثلاثة الأخرى ، فهى دوافع الوعى الساذج ، والوعى العلمى ، والوعى الميتافيزيقى . وفى الوعى الساذج يكون مطلب المعنى *Sinn* هو المطلب الأسنى ، ويكون فى الغالب بدون أى تأمل من أى نوع ، فالذهن الإنسانى يتوقع أن تكون لكل الحوادث معنى معين ، بمعنى أن لديها اتجاهها أو تسعى الى غاية معينة . أما الوعى العلمى فيتخذ وجهة نظر مختلفة تماما ، فهو لم يعد محددًا بظروف الحياة اليومية والفكر فحسب ، بل يهتم بأسئلة التعلق السببى بين الظواهر (١٠٢) .

والغائية تنفذ مباشرة الى داخل الوعى الميتافيزيقى ، سواء كان هذا الوعى عاميا سطحيا أو تأمليا ، وفى الوعى الميتافيزيقى العلمى تكون الأسئلة الدينية هى الأسئلة والمشاكل العليا ، « والتصور الفلسفى لله هو . . منذ البداية ، غائية محضة » (١٠٢) . والميتافيزيقا العامية ترتبط — على نحو وثيق — بالوعى الساذج ، وتطور اهتمام الإنسان نحو المصير ،

Teleologisches Denken, S. 29-30.

(١٠٢)

Ibid., S. 36.

(١٠٣)

بإحثة عن مبرر معين لوجود الشر في العالم الذي نظم على نحو غائي هادف . وفي الميتافيزيقا التأملية ، تلعب الاعتبارات الغائية دورا كبيرا ، لكننا تطورت على نحو أشد شمولاً ، ولم يعد لدوافع الوعي الساذج إلا أهمية أقل . فالأسئلة تنشأ عن التنظيم الغائي للصور في الطبيعة والوضع الذي تأخذه وتحتله الصور العليا . ويرى هارتمان أن أعمق ادوات الميتافيزيقا المثالية يجب أن تلتبس في الخصائص الغائية للروح *Geist* المعنى والهدف والقيمة — فكل هذه الخصائص تؤدي إلى نظرة عن الواقع حيث تحدد المقولات العليا المقولات الدنيا في نظام غائي شامل . فضلاً عن أن الميتافيزيقا التأملية تنبه إلى غموض مقولة السببية وتثير الأسئلة حولها . لكن هارتمان رغم أنه يفرق بين الميتافيزيقا العامة والميتافيزيقا التأملية ، فإنه لا يرى أن أي منهما هي أنطولوجية ، لأنه يفرق بين الميتافيزيقا من ناحية والأنطولوجيا من ناحية أخرى ، الأولى تخضع لمقولة الغائية ، أما الأنطولوجيا فمهمتها هي تحليل بناءات الواقع ومقولاته وقوانينه . غحسب (١٠٤) .

— ب —

لكن هارتمان يوحد في بعض الأحيان بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، فيستخدم المصطلحين كأنهما مترادفان . وهو في هذه الحالة لا ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها تأملية ، كما كان شأن الميتافيزيقا القديمة ، بل يعدها — مثل الأنطولوجيا — بحثاً في الوجود . وهذا التصور للميتافيزيقا نجده — على وجه الخصوص — في « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » (١٩٢١) . وقد جاء هذا الكتاب نتيجة لدراسة هارتمان لفلسفتين هامتين : الأولى « فلسفة كنت » والثانية هي « فلسفة هسرل » ، وعلى الأخص منهجه الفينومولوجي .

أما عن الفلسفة الأولى ، فإن هارتمان خرج من وراء دراسته لها إلى

Ibid., S. 35.

(١٠٤)

نتيجة هي أن تفسير الكنتيين الجدد لكنت تفسير مبالغ فيه ونحن نعلم — كما سبق أن بينا في الفصل الأول عن كنت — أن هناك تفسيرين لميتافيزيقا كنت : أحدهما — وهو تفسير الكنتيين الجدد وغيرهم — يذهب الى أن الميتافيزيقا عند كنت هي النقد ، أى هناك هوية بين الميتافيزيقا والنقد أما التفسير الثانى — وهو تفسير هيدجر — فيذهب الى أن الميتافيزيقا عند كنت هي أصلا وفي جوهرها بحث في الوجود ، ومحاولة لتأسيس الأنطولوجيا على أسس جديدة . وهذا التفسير الأخير هو ما طلع به هارتمان بعد دراسته لكنت (١.٥) معارضا بذلك تفسير الكنتيين الجدد ، ومؤكدا هذه المعارضة تأكيدا أدى به الى أن يشيد أنطولوجيا المعرفة ، وضعها في « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » .

أما عن دراسته للمنهج الفنومولوجى فقد عرضنا لها من قبل ، ويكنى هنا أن نعرض لنقطة هامة هي أن هارتمان في « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » يتخذ من فكرة ما بعد المنطقى *metalogique* = ما فوق المنطقى (وفكرة « ما بعد المعقول » *transintelligible*) = ما فوق المعقول) يتخذ منها نقطة ابتداء له . وهما فكرتان لا نجدهما في الفنومولوجيا . ومشكلة « ما فوق المنطقى » هذه تفرض نفسها بالضرورة عندما نستخدم منهج الوصف الفنومولوجى على المعرفة ، فالفنومولوجيا الحقة للمعرفة — عند هارتمان — لا بد أن نهتم بوصف العلاقة بين الذات والموضوع . وهى تلك العلاقة التى تميز عملية المعرفة . ان وصف ظاهرة المعرفة — كما تظهر مباشرة قبل كل تفسير يرجع الى وجهة نظر فلسفية معينة — يجب أن يكون هو المرحلة الأولى فى كل نظرية للمعرفة . وهذه الفنومولوجيا للمعرفة تبين ناحية أخرى ، الميتافيزيقا ضرورية ولا محيص عنها لاقامة نقد ، نظرية بوضوح أن مشكلة المعرفة ليست نفسية ولا منطقية ، وانما هي — فى جوهرها — مشكلة ميتافيزيقية أو أنطولوجية ، ذلك لأنها علاقة فعالية بين ذات وموضوع يطول كل منهما على الآخر ويتجاوزه ، علاقة قائمة فى الوجود

Martin, op. cit., p. 145.

(١.٥)

المفارقة للمنطقي *métalogique* وتقدم نفسها بوصفها جزءا من هذا الوجود .
ومن ثم : فالعنوان « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » يراد به أن كل نظرية
للمعرفة يجب أن تقدم نفسها بوصفها جزءا من الأنطولوجيا العامة (١٠٦) .

غبارتمان يرى أن الوصف الفينومولوجي للمعرفة يجعلنا نتيين بوضوح
أن هذه المعرفة ما هي إلا ادراك للوجود ، غثمت في المعرفة جانب أنطولوجي
ليس في مقدورنا انكاره ولا استبعاده . ان المعرفة هي ادراك الوجود .
تلك هي القضية الأساسية في ميتافيزيقا المعرفة عند هارتمان ، فالمشكلة
العرفانية *le probleme gnoseologique* على الأصالة ، هي ، كيف أستطيع
أنا ادراك الوجود — الذي يعطى أولا لي بوصفه موجودا في ذاته ، مستقلا
عنى — وأنا نفسى — بوصفى ذاتا عارفة — داخل الوجود . على هذا ،
فان مشكلة المعرفة هي في أساسها مشكلة أنطولوجية ، مشكلة تدور حول
الوجود ، وهناك استحالة في تناولها دون الالتجاء الى الميتافيزيقا .

وهذه الميتافيزيقا — كما يقول هارتمان — لابد أن تكون نقدية . وهنا
لابد أن نتوقف قليلا : ان ما يقصده هارتمان بذلك هو أنه لا يهدف أبدا الى
اقامة ميتافيزيقا تتخذ من الموضوعات النوميالية : مثل الله والنفس والخلود
— محورا لها . ويذهب الى أنقول بأن كل ادعاء بادراك هذه الموضوعات
بواسطة العقل ، ادعاء مقضى عليه بالاخفاق تماما . ولكن مع ذلك لا يجب أن
تغمس الميتافيزيقا — بالمعنى الذي يقصده الكتنيون الجدد — في النقد .
كما لو كانت مجرد نقد للمعرفة أو نظرية عن تصورات العقل الخالص .
ان الميتافيزيقا — في نظر هارتمان — هي البحث في الوجود ، فاذا ما استبعدنا
مشكلة الوجود من نظرية المعرفة ، فعندئذ نكون قد استبعدنا من المعرفة
مضمونها الجوهر الأساسى . وعلى هذا ، فعندما يتكلم هارتمان عن
الميتافيزيقا النقدية فانه يقصد بها ميتافيزيقا الوجود . والكلمة « نقدى »
تعنى ببساطة أن تقام الميتافيزيقا وتشيد ، بمعزل عن أية وجهة من النظر

Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la Philosophie* (٤٠٦)
allemande, Paris, Vrin, 1930, p. 187.

سابقة ، أو تصور سابق « نالساكن الميتافيزيقية يجب أن تثير وتظهر
لثائقا ، وعلى نحو طبيعي : من المظاهر التي نصفها . ان الميتافيزيقا يجب
أن تكون ميتافيزيقا طبيعية ملتزمة بلوقائع . عندئذ ستكون الميتافيزيقا
ضرورية لا محيص عنها . *une métaphysique inévitable* وتقدم المشاكل
نفسها بنفسها ولن تكون نتيجة بناء صناعي غير طبيعي . بهذا المعنى تكون
الميتافيزيقا — عند هارتمان — ميتافيزيقا نقدية ، ولكن ليست أبدا بالمعنى
الكتني الجديد ، فان ما يتميز به مذهب هارتمان هو القول بأن مشكلة
المعرفة تتضمن ميتافيزيقا الوجود ، ومن المستحيل التوحيد بين الميتافيزيقا
والنقد توحيدا كاملا تاما ، ومن المستحيل استبعاد التصور القديم للميتافيزيقا
بوصفها علما للوجود .

ان الكتنيين الجدد عندما يتناولون مشكلة المعرفة يهربون من مضمونها
الأساسي ، الا وهو الجانب الميتافيزيقي المتعلق بالوجود ، ويردون المعرفة
الى جانبها المنطقي وجانبها النفسى . ويستهدفون من وراء ذلك أن يقيموا
نقدا للمعرفة يكون بديلا عن الميتافيزيقا . لكنهم يغفلون — فيما يقول
هارتمان — عن أن الميتافيزيقا شرط ضروري للنقد نفسه : « فلا نقد
بلا ميتافيزيقا » . وعلى هذا ، يمكن القول — بلا تناقض — أن النقد هو
المدخل الضروري لكل ميتافيزيقا تريد أن تكون علما ، هذا من ناحية ومن
ناحية اخرى ، الميتافيزيقا ضرورية ولا محيص عنها لاقامة نقد ، نظرية
للمعرفة (١٠٧) .

ويقدم هارتمان — فيما يتعلق بظاهرة المعرفة — الحقائق التالية :

١ — المعرفة تقوم على علاقة بين عنصرين لا ينفصلان : الذات
والموضوع . والذات لا تستطيع أن تدرك الموضوع دون أن تخرج من ذاتها ،
أو تعلق على ذاتها . ومع ذلك فهي لا تستطيع أن تعي وتشعر بهذا الإدراك
دون أن ترجع الى ذاتها . وبظاهرة خروج الذات ورجوعها يظل موضوع
المعرفة كما هو ، لا يتغير ولا يتشكل ، يظل عاليا على الذات ، مفارقا لها .

Méta. de la Connaissance, pp. 19-20.

(١٠٧)

٢ — والعلاقة بين الذات والموضوع التى نرثف ماهية المعرفة ، تتميز
بأنها معن الذات بموضوع يظل بالنسبة لها عليا . مغارقا . وهذا التميز
يكون من جانب واحد ، ولا يمكن أن يكون متبادلا . أى من الجانبين . أى
أن يعين كل منهما الآخر .

٣ — كل معرفة نضع مضمونا بجاوز العلاقة بين الذات والموضوع ؛
جوز ما تعرفه الذات « هو ما بعد الموضوعى » **Transobjectif**
؛ = ما فوق الموضوعى ، والموضوع الذى تتجه نحوه المعرفة لا يتوحد
مع الموضوعى المعروف بانفعال . ويوجد بين الموضوعى المعروف واللامعروف
بين الموضوعى وما بعد الموضوعى — يوجد توتر دائم .

٤ — ومن هذا التوتر ، من هذا الشعور بعدم التطابق المعروف وما لم
يعرف بعد أو اللامعروف — من هذا التوتر ينشأ ما يطلق عليه هارتمان اسم
« الشعور أو الوعى بالمشكلة » **Proplembewusstsein** ، والعملية اللامتناهية
للمعرفة . هذه الظواهر تبين أن مركز العلاقة بين الذات والموضوع —
نك اندالقة التى تميز المعرفة — يكمن غيها وراء هذه العلاقة . يوجد فيها
بعد الموضوعى .

أن الوقائع التى يقررها الوصف الفنونولوجى للمعرفة تكشف عن
مقائض . وهذه المقائض يجب أن توصف مثل الظواهر نفسها . من هنا
تنشأ ضرورة القيام بمرحلة ثانية من التحليل ، تقوم على التقرير النقدي
لمتناقضات التى تفرضها الظواهر . وهارتمان يطلق على هذه المرحلة
الدانة من التحليل — والتى يجب أن تتبع الفنونولوجيا والتى يجب أن
نظن مستقلة أو بمعزل عن كل موقف فلسفى — بطلق عليه اسم « اللشك »
L'Aporetik انبحث عن الشكوك . ومن الخطأ أن نعتقد أن فى مقدورنا
تبر النقضية أو حلها ، فهذا فى نظر هارتمان كلام فارغ من المعنى . وهذا
هو السبب فى أن المقائض الحقيقية هى « شكوك » . وبعد أن يصف
المرء هذه الشكوك يجب عليه أن يكشف المبدأ الذى يعمل على حفظ التوازن
بينها .

فما هي هذه الشكوك الأساسية ؟ (1) أنبا أولا « نقيضة الوعي »
« دائرة التنكر » لذات عندما تطلو على ذاتها في المعرفة ، انما تجبر
الوعي على أن يتجاوز ذاته . لكن الوعي عندما يكون واعيا بما يصو عليه
ويتجاوزه ، فانه يجعل المضمين انعالى ، المفارق ، كامنا أو محايثا فيه .
وحيثما نتأمل في الطور . نجد أنه يصبح مضمونا للفكر . أى يفقد طابعه
المميز . (2) ومن ناحية أخرى يقدم نقيضة الموضوع وهي : كيف يمكن
الموضوع أن يعين الذات اذا كان هو عاليا عليها ؟ ومن بين الشكوك الأخرى
التي يصفها ويقررها هارتمان أفكار مثل فكرة « وعى المشكلة » وفكرة
العملية اللانهائية للمعرفة ، وفكرة الأنطولوجيا التي تقوم على الابستمولوجيا .
(3) واذا كنا نستطيع أن نفهم أن في مقدور الذات أن تدرك الموضوع ، فانه يتبقى
ان نعرف كيف يمكن الذات أن تدرك ما ليس بمعروف ، لا المعروف ، بل
اللامعروف ، ما بعد الموضوعي . (4) ومما يثير الارتباك وعدم الفهم أيضا
هو كيف ينشأ من « معرفة اللامعرفة » *savoir du nonsavoir* ، معرفة
ايجابية ، وحتمية . (5) وأخيرا ، هناك شك أخيرا : بينما تجاوز المعرفة
نفسها — وعلى الخصوص في وعى المشكلة وفي العملية اللامتناهية للمعرفة —
منجته صوب الوجود العالى المنارتى ، فان هذا الوجود نفسه — الذى
يحتاج اليه لتأسيس المعرفة — لا يكون بدوره الا بالتحليل الترنسندنتالى
لهذه المعرفة . معنى ذلك أن هناك دائرة مفرغة فالأنطولوجيا يجب أن
تتأسس على الابستمولوجيا . والابستمولوجيا تطلب من الأنطولوجيا أن
يبرها .

ان جميع النظريات الابستمولوجية يمكن — كما يقول هارتمان — أن
ننظر اليها على أنها محاولات من أجل أن توازن — ان لم يكن من أجل أن
تحل — هذه التناقض ومع ذلك ، فان جميع هذه النظريات يجب أن تستبعد
بلا استثناء ، لأنها بدلا من أن تلجأ الى أقل عدد ممكن من الفروض السابقة
minimum ، وأخذت بأكبر عدد منها *maximum* ، وأغلب هذه النظريات
نحاول أن ترد أحد طرفي علاقة المعرفة الى الطرف الآخر الذى يأخذ به :
(1) فالواقعية تريد أن تحل نقائص المعرفة عن طريق ارجاع الذات الى

الموضوع ، (٢) والمثالية تحاول أن تلمس الحل بأن ترد الموضوع الى الذات . (٣) وأخيرا تحاول الواحدية أن تجد أساسا أعلى من الذات الموضوع ، فيه يتحد الطرفان في الطرفان في هوية واحدة . ولم نأخذ أية نظرية من هذه النظريات في حساباتها الظواهر الأساسية للمعرفة (١.٨) .

أى طريق اذن يتبقى بعد ذلك لكى نسير فيه ؟ الاجابة — فى نظر هارتمان — هى طريق أنطولوجيا المعرفة التى تنظر الى الذات والموضوع على نحو متساو بوصفهما يجسدان وجودا حقيقيا مستقلا . والرابطة التى نبحت عنها بين الذات وموضوع المعرفة هى تلك الرابطة التى توحد بين نجلبين واقعيين متساويين من تجليات الوجود . والعلاقة بين الذات والموضوع هى نفسها علاقة أنطولوجيا ، وأنه لئى محيطة هذه العلاقة فى الوجود يجب البحث عن الحل . بتحديد هذا الموقف الذى هو موقف ميتافيزيقا المعرفة ، والذى يقابل ويعارض بوصفه « أنطولوجيا نقدية وتحليلية (أى أنطولوجيا تتأسس على تحليل المقدمات الترنسندنتالية للمعرفة) ، الأنطولوجيا الدجماطيقية والتركيبية عند السابقين على كنت ، مثل المدرسين وفولف — نقول بتحديد هذا الموقف يميز هارتمان فى نفس هذا الموقف بين جزئين أساسيين : أنطولوجيا موضوع المعرفة وأنطولوجيا معرفة الموضوع ، ابتي يطلب منها على وجه الخصوص أن تقدم الحل للشكوك .

ان العلاقة بين الذات والموضوع التى تميز المعرفة ، ما هى الاجزاء من الوجود ، ذلك أن المشكلة الأنطولوجية أوسع من المشكلة الابستمولوجية . وهذا الموقف يمكن أن نصوغه على النحو التالى : ان منطقة العلاقة بين الذات وما يعرف بالفعل بواسطتها لا تمثل الا قطاعا هو أقل أو أصغر قطاع — نسبيا — فى الوجود . فاذا نظرنا الى الذات على أنها مركز ، فان دائرة الوجود المعروفة لديها ، الدائرة التى يطلق عليها هارتمان اسم « فناء الموضوعات » *le cour des objects* ، تشملها دائرة أخرى أوسع وأكبر ،

يطلق عليها اسم « ما يقبل المعرفة le connaissable (القابل للمعرفة)
أى هذا الذى يمكن أن يعرف . ويوجد فوق هذا اللامعروف — ولكن قابل
لأن يعرف — مجال للوجود الذى لا يتميز بأنه لا معروف فقط : بل هو
كذلك غير قابل للمعرفة : أنه مجال ما بعد المعقول (أو ما فوق المعقول)
Transintelligible

وإذا كنا نسمى كل موجود يعطو على العلاقة الفعلية بين الذات
والموضوع ويجاوزها — بأنه مفارق للموضوعى أو ما بعد الموضوعى
transobjectif ، فمن الممكن أن نقول أن المفارق للموضوعى ينقسم هو
نفسه الى قسمين متساويين : المفارق الموضوعى المعقول ، والمفارق
للموضوعى المفارق للمعقول **transobjectif transintelligible**

والوجود العال أو المفارق بحق ليس هو الوجود الذى يتجاوز الذات فقط ،
بل أيضا الذى يتجاوز الوجود الذى يتجاوز الذات والعقل فى نفس
الوقت — أى يتجاوز نطاق ما يقبل الفهم فى الوجود (١.٩) .

وعلى هذا ، فالوجود العال حقا هو وحده المفارق للموضوعى المفارق
للمعقول . وبذلك يتضح كيف أن مشكلة الأنطولوجيا ، مشكلة العال ،
المفارق ، ترتبط عند هارتمان بمشكلة اللامعقول . ان النظرية الميتافيزيقية
للمعرفة ، مفسرة العلاقة بين الذات والموضوع على أنها علاقة أنطولوجيا
محايدة فى الوجود — من الممكن أن ننظر إليها على أنها ادخال العقل **ratio**
فى اللامعقول المفارق للادراك العقلى والفهم ، الذى يحيط بالذات وموضوع
المعرفة من جميع الجهات .

تلك هى ميتافيزيقا المعرفة عند هارتمان ، ورأينا فيها كيف ترتبط
الابستمولوجيا بالأنطولوجيا أو الميتافيزيقا من حيث هى بحث فى الوجود .
ثالفكر محايت فى الوجود والمعقول كامن فى اللامعقول . ورأينا فيها أيضا
كيف أن هارتمان تجاوز المنهج الفنونولوجى الذى يقرر ويصف الظواهر

والوقتاع ، الى المنهج الشكى الذى يشر النقائض ؛ فالمنهج الأنطولوجى الذى يحاول أن يفسر هذه النقائض ويحاول انتماس الحول لها . او على الأقل العمل على حفظ التوازن بيننا كما يقول .

والآن سوف ننتقل الى الفيلسوف الألمانى الثالث — يسبرز — لنرى الأسس الجديدة التى يقيم عليها نقده للأنطولوجيا التقليدية والمينافيزيتا التقليدية . محاولا اقامة — بدلا منها — أنطولوجيا الشامل ومينافيزيتا الشخرات .

— ٣ —

ان يسبرز ما هو بالفيلسوف المناهض للميتافيزيقا باطلاق ؛ ولا المعارض للأنطولوجيا بوجه عام . فمن يقرأ « سيرته الفلسفية » يجد أنه يعلن صراحة « أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تستبعد ، بل لابد من امثالها والاحاطة بها ، أى امتلاكها وجعلها قنية لنا » (١١٠) . وهو يرى « أن الميتافيزيقا تصبح خلاصه *schöfferrish* عندما تجعل من — شخراتها بناءات تصورية قابلة للفهم — لكنها ن حيث هى كذلك ؛ فلا تعدو غير حجج لا تقنع . وليس هناك شك فى أن تصوراتها وافكارها ، هى شىء آخر مختلف عن رؤى الشعراء والفنانين ومنشئ الأساطير ، ومع ذلك نهى مماننة لها ، نهى فى الغالب الأعم فروض عن وجود مطلق مجرد ، وحلقات مفرغة منطقية ، ومفارقات ، تخفى أو تتحطم فى النهاية فى زوال كل ما هو موضوع للتفكير (١١١) نتبين من هذا النص الذى اوردناه من كتاب «الفلسفة» ان الميتافيزيقا — فى نظر يسبرز — لا تكون مشروعة خالقة الا عندما تصير شخراتها وتصوراتها

Jaspers, Philosophical Autobiography, in chilpp (ed.) (١١٠)

Jaspers, N. Y. 1951, p. 39.

Jaspers, Philosophie, Berlin, Springer - Verlage, 2. (١١١)

aufloge, 1848, S. 50 (Philosophie) : سنشمر اليه :

مفهومة ، أى مقروءة على حد تعبيره . ولذلك ، فجو يعرف الميتافيزيقا بأنها قراءة للشفرات ، لغة العلو ، أما الميتافيزيقا التقليدية التى ما هى الا « مذامب » قوامها نروض مجردة غارغة ومفارقات : فوجب أن تنعطم وتتقوض .

لقد افتقدنا التجربة الوجودية الحية واستعضنا عنها بالمعرنة العقلية الجاهدة ، والمذاهب الميتافيزيقية الشامخة ، المنفصلة عن الوجود . لذلك ، نجد يسبرز دائم النقد للأنطولوجيا التقليدية ، فهو يقول : « الأنطولوجيا يجب أن تنعطم ووتقوض *Ontologie muss zerfallen* » (١١٢) ، يجب أن تنفك وتدحض *Ontologie muss aufgelöst werden* (١١٣) . والتحطيم ، تحطيم الأنطولوجيات التقليدية ، ما هو بالأمر الغريب . لان التحطيم مظهر لأهم الشفرات وأكثرها أساسية . الا وهى شفرة الاخفاق . فالاخفاق موجود فى كل مكان ، فى الفعل والفكر على السواء « لابل أن هذا الاخفاق يصيب أيضا الأنطولوجيا الخاصة به ، التى يستعويض بها عن الأنطولوجيا السابقة ، ولن يتحقق لها نجاح أكبر بكثير مما حققته تلك الأنطولوجيات . لكن فى هذا الاخفاق نفسه تتكشف الحقيقة أمامنا ، ذلك أننا فى وقت الكارثة نجرب الوجود ونستشعره (١١٤) .

ان الفلسفة عند يسبرز هى — فى جوهرها وفى المقام الأول — ميتافيزيقا ، فهى بحث فى الوجود ، الذى هو أكثر من مجرد مظهر سريع الزوال . بيد أن هناك شيئا يهم هذه الفلسفة ، الا وهو ذلك الذى يسأل السؤال عن طبيعة هذا الوجود وماهيته : ان الوضع التاريخى العينى للانسان يدخل فى السؤال ، وفى الاجابة على السواء ، ففى داخل كل فرد ، فى خوفه وقلقه ، لابد للفلسفة أن تقوم بخطوة جديدة وأن تتخذ

Philosophie, S. 813.

(١١٢)

Ibid., S. 815.

(١١٣)

Jean Wahl, Notes on some Relations of Jaspers to (١١٤)

Kierkegaard and Heidegger, in Schilpp, op. cit., p. 405.

نقطة ابتداء جديدة . وطالما أننا دائما في سيرة (سيروره) ودائما في حالة تعليق للحكم ، فانها لا يمكن أن تصل الى ما يشبه المذهب التام الكامل ، انصائب تماما . وعلى هذا ، فالفلسفة — في تصوير يسبرز — « على الطريق » دائما ، مهمة لا تنتهى ، فاعلية مستمرة أبدا ، ولا بد للفلسفة أن تستخدم المنطق وأدوات التصور . والمفاهيم الشكلية . ومع ذلك ، فانها لتخفق — بهذه الوسائل في ادراك الوجود ، حقيقة الوجود لا يمكن أن تترك الا « على نحو وجودى » عن طريق المعاناة والتجربة . لا عن طريق التصور والتعريف المنطقي . ان الوجود لا يمكن أبدا أن « يعطى » بوصفه موضوعا ، وانما هو بالأحرى يجرب مباشرة في اخفاق العقل النظرى في انراكه له . ولعل هذا هو السبب في أن يسبرز يعلن عداه الشديد لما يطلق عليه اسم « المصطلحات الفجة القبلية » ، وهى تلك التى تترسخ نسفا منذ بداية عمية التفلسف ، ولا تجيء نتيجة لها . نفى كتابه « في الحقيقة » يقول ما نصه : « طالما أن كل تفكير فلسفى لا يكون حقيقيا مشروعا الا عندما يكون فى حركة ، وطالما أن هذه الحركة لا بد أن تكون حية كما تظل حقيقية صحيحة ، فان أولوية المصطلحات أو صدارتها . . . أمر على جانب كبير من الخطورة ، بل يعد كارثة . . . ذلك أن سيادة المصطلحات تحول التفلسف الى تلك الحذلقة الأكاديمية التى تنمى فيها الفلسفة ذاتها » (١١٥) .

والمعرفة — فى رأى يسبرز — تخفق أيضا فى ادراك الوجود بما هو كذلك ، بل انها لتتوجه أولا صوب المظاهر والأعراض ، فكل ما يجب أن يعرف ، لا بد أن يرتد — آليا — الى موضوع محدد معين للمعرفة . وعلى هذا ، فالوجود يغلت من معرفتنا ويند عن فكرنا . ففى اللحظة التى نظن فيها أننا أدركناه على نحو تصورى ، نكون قد شوهناه بأن جعلناه ما ليس هو اياه : جعلناه مضمونا محدد *bestimmte Daseinsinhalt* — ان

Quoted from kurt Hoffm Basia, concepts of Jasper's (١١٥)
Philosophy, in Schilpp Iop. c. t. p. ٩9.

الانسكالم فى مصور بسبرز لنوجود يكن فى الحقيقة النانبة وى : انه لا يكن
ان نأمل الوجود بوصفه مثالا أو صورة أفلاطونية .

ومع ذلك - فثمت طريقة للمعرفة تناسب الوجود الشامل . هى أن نصير
عنى رعى به مباشرة . فان نسيح واعين **Innewrden** معناه أن نتخذ من
هذا « الوعى » قنطرة نستطيع عبرها أن نفكر فى شىء هو بطبيعته
لا موضوعى **ungegeustaaulich** فنكر فيه فى صورة شىء موضوعى بكون
مجرد وسبط أو وسبلة نوسيدنية . وعلى هذا . نصبح واعين «بالشامل» (١١٦)
das Umgreifende فى فكر تأملى يختلف عن المعرفة الموضوعية ، فيه
يصبح الوجود واضحا جبا لنا ، يعلن عن نفسه . ولكن لا يتخذ أبدا صورة
محددة .

ويبدو أن بسبرز - فيما يقول كررت دوغمان - ينبه هنا الى حقيقة
غابت عن بال الكثرين وهى أنه لا بد أن يوجد فى أساس كل فكر وك
معرفة وعى مباشر . سابق على الوعى العقلى للوجود (هذه حقيقة لم
تغب عن بال هيدجر ، غهى ما عبر عنه - على نحو مختلف - بفهم الآنية -
السابق على الأنطولوجى - للوجود) . فاذا لم يتوافر هذا الوعى الأولى
فن يتحقق العلى أو التجاوز العقلى للجزئى والجزئيات . ومن ثم ستكون
المتنازيقا مستحيلة بدون هذا العلو والتجاوز « ولكن الوعى لا ينفصل
عن المعرفة ، ذلك أن المعرفة لا بد أن تتأسس فى الوعى « والوعى لا بد
بدوره أن ينغمس وينخرط فى المعرفة ، فبدون وعى عيائى عميق للوجود ،
تظل كل معرفة مجرد تجميع سطحي للمعطيات ، أى معرفة مظهرية (سطحية)
Scheinwissen ان كل شىء يعرف على نحو موضوعى ، لا يصبح ذا

(١١٦) مصطلح « الشامل » عند يسبرز يدل « اما على الوجود -
فى ذاته ، الذى يحيط بنا ، أو يدل على الوجود الذى هو وجودنا نحن . .
وما هو بالموضوع ولا بالذات ، بل يشمل كلا منهما فى داخله . . هو ذلك
الذى يحتوى على كل أفق جزئى كأنه محيط تدخل فيه كل الآفاق .
Schilpp, op. cit., p. XVIII.

معنى الا اذا ذاب واندمج وعى للوجود ؛ وعندئذ تؤخذ مضمونات المعرفة من خلال منظور جديد ، وينظر اليها في ضوء علاقات جديدة . لكن مثل هذا الوعى للوجود لا يمكن أن يتناول الا على نحو غير مباشر ؛ ذلك أن المعرفة تظل متطلبا ضروريا سابقا لهذا الوعى (١١٧) .

ويذهب يسبرز الى أن كل موضوعية ميتافيزيقية ؛ بل وكل موضوعية وكل ذاتية على السواء ، قابلة لأن تصبح شفرة . والشفرة ليست كلها حالة من حالات الوعى ، وليست كلها موضوعا من موضوعات الوعى . ذلك لأنها هى الوسيلة الوحيدة لقهر ثنائية : الذات والموضوعية . والشفرة ليست ثابتا دائما أو موضوعيا ، بل هى اللغة السرية ، المستترة ، المتحجبة ، التى من خلالها يقدم الوجود نفسه ويتكلم اليها ، أى أنها لغة الرجود . فالموجودات كلها التى فى العالم ، بل والعالم ذاته ايضا ، يصير شفرة ، وكل قراءة لهذه الشفرة قد تصير بدورها شفرة أخرى وهكذا .. وعلى هذا ، فيسبرز يرى : « أن كل وجود : مثل الانسان ، والحيوان ، والوقائع التاريخية والحضارية — كل هذا يعبر عن شىء ، بطريقة غامضة . وهذا الغموض هو طابع الشفرة الموجود فى الأشياء . فحيث يبدو الشىء غير مفهوم ، فانه يتصف بطابع الشفرة . وعلى الانسان أن يسعى لقراءتها . اننا نجد الشفرة فى كل مكان ، لأنها ممكنة باستمرار ، ولكنها غير قابلة ليينة واضحة أبدا . فلقراءتها لابد من تجاوز مظهرها الرمزي ، ومع ذلك يجب أن أرجع الى الخيال كى أتصورها وأتوسمها على نحو ما تتبدى عليه الأشياء » (١١٨) .

والغموض الدائم للشفرة هو طابع جوهرى فيها بقدر ما تشارك فى أكثر الشفرات دلالة وأكثرها أهية ، الا وهى شفرة الاخفاق Scheitern

Kurt Hoffman, op. cit., p. 106.

(١١٧)

(١١٨) بدوى (الدكتور عبد الرحمن) : دراسات فى الفلسفة الوجودية ،

القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٧٨ — ٧٩ .

والشفرة عند يسبرز تنتمى الى نظرية المعرفة ، أما الوجود والوجود
الماهوى **Existenz** والعلو ، فكلها تنتمى الى مشكلة الأنطولوجيا .

أما الميتافيزيقا عنده فتصبح قراءة للشفرات ، لغة العلو . لكن ان
ينتج عن ذلك مذهب فى الوجود مرضى ، ومن ثم فليس ثمت مذهب أنطولوجى
تام . أن الأنطولوجيا التقليدية تصبح نوعا من الأنطولوجيا (يطلق عليه
يسبرز اسم **Periechontology** ، غيه الوجود بوصفه شاملا لا يكون هو
الموجود ولا مجموع الموجودات ، يتحدى مقولات الفكر ، فلا تستطيع أن
تدركه أو أن تحيط به . ان اعمال الفكر أو العقل كان — للميتافيزيقا التقليدية —
هو الطريق السلطانى المؤدى الى الوجود . لكن عند يسبرز ، ليس اعمال
الفكر ، بل الاخفاق ، لا فى الفكر فحسب ، بل أيضا فى الفعل والعمل
والواقع ، — هو الذى يصبح الشفرة النهائية والحاسمة التى تشير الى
كل من العدم والوجود ، فالاخفاق — فى نظر يسبرز — هو الذى يكشف
لنا — على وجه الخصوص — عن الأمور العالية ، ومن خلال تجربته
نستشعر العدم أيضا .

ولنفصل الآن القول فى أنطولوجيا الشامل أو الوجود عند يسبرز ،
كيما ننتقل بعد ذلك الى ميتافيزيت الشفرات .

— أ —

يذهب يسبرز الى أن الاجابات عن سؤال : ما الوجود ؟ ، اختلفت
فيها بينها اختلافات شديدة ، فبعضها يرى أن الوجود موضوع ، والبعض
الأخر يرى أنه ذات ، وفئة ثالثة تعده موجودا — فى ذاته . لكن الذات
والموضوع كليهما غامض ، فكلاهما يكشف ويخفى شيئا ما ، ولذلك فان
يسبرز يمتنع عن رد وتحويل مثل هذه التصورات العامة الصورية للوجود
من حيث هو وجود — موضوع أو وجود — ذات أو وجود — فى ذاته —
الى وجود مطلق ، فلا يمكن لصورة من هذه الصور الثلاث للوجود أن

معنى ويؤخذ بها على حساب الصورتين الآخرين . انها احوال للوجود وليست مصدرا للوجود أو اصلا له . ويمكن ان نُميز كلا منها عن الأخرى ، لكن أيضا يمكن أن تكمل كل منها الأخرى ، ومن ثم فما من حال للوجود يمكن أن يدعى السيادة أو الصدارة أو الأولوية على غيره .

يقول يسبرز : ان ما نجربه هو دائما ظاهر الوجود ، لا الوجود — في ذاته . لكن هذا الأخير يقدم نفسه في اللغة الغامضة المحتجبة للظاهر . فالوجود الذي يظهر يظل في ثنائية زمنية غير قابلة للتهر ، اعنى « ما هو — في — ذاته » الذي لا يقبل الإدراك — للعو ، والوجود الحقيقي للوجود الماهوى الممكن ، فلا يمكن لأى منها أن يكون موضوعا للوجود التجريبي (الآنية) أو الوعى بما هو كذلك . ان الوجود — في — نظر يسبرز — لا يمكن أن يصبح قابلا للفهم والإدراك خلال معرفة البناءات العامة الكلية . أو بعبارة أخرى ، ان معرفة البناءات العامة لن تيسر لنا ادراك الوجود . ان تحليل الآنية (= الموجود التجريبي) *Daseinsanalyse* أما أن يكون رسما أو تخطيطا للوعى بما هو كذلك الذى يصف احوال الوجود ، أو تناولا لقبية التجربة وعدم قيمتها . أهيتها! وعدم أهيتها ، أو تصويرا للوعى الذى تصبح فيه قوى نفسية معينة — مثل « الليبدو » (= الطاقة الجنسية) والقلق والهم ، و ارادة القوة ، وغريزة الموت . . . الخ ، — تصبح قوى محددة معينة (١١٩) . ويسبرز يأبى ويرفض باصرار أن يستخدم أى حال عام أو خاصة مميزة من خصائص الوجود الانسانى وأحواله أو أية مقولة من مقولات العالم الفيزيائى أو الحى — بوصفها مفتاحا أساسيا يحل لغز الوجود ويفتح الباب على أسرارهِ .

لكننا مع ذلك نسأل السؤالَ عن الوجود ذاته ، ويسبرز يطلق على هذا الوجود انذى يكشف نفسه ومع ذلك يظل محتجبا ، محجوبا — اسم

« الشامل » (١٢٠) . والشامل هو ذلك الذى يعلن عن نفسه بوصفه
حاضرا على نحو موضوعى . لكنه لا يصبح أبدا موضوعا . أنه سابق على —
المنطقي **Prelogical** ولكى نفكر فى الشامل لابد ان نجعله موضوعيا .
وبالتالى نشوئه . ومن ثم يجب أن نحاول — باصرار — أن نقهر هذه
الموضوعية لكي نصبح واعين بالمنصدر أو الأصل الذى لا يمكن أن ينزع .
وفى « المجل الخالد للفلسفة » يقرر يسبرز أن الوجود الذى ليس هو
بالذات ولا بالموضوع ؛ بل بين الذات والموضوع ، يجب أن يسمى
« بالشامل » (١٢١) . وهذا التصور للوجود بوصفه شاملا يذكرنا بتصوير
هيدجر للوجود بوصفه نورا . فالوجود عند هيدجر عملية مئيرة . بها الوجود
يستتير . وإذا كان هذا الموجود « ذاتا » أو « موضوعا » ، فإن النور نفسه ،
أى الوجود ، لا هو هذه ولا ذاك . بل هو « بينهما » **Zwischen** على السواء .
تجعل العلاقة أو المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمرا ممكنا (١٢٢) .
اذن فيسبرز وهيدجر كلاهما يحاول بتصوير الوجود أن يقهر ثنائية الذات
والموضوع .

والشامل عند يسبرز ما هو بالأفق أبدا ، بل يدفع دائما الى ما وراء
الأفق ، انه الكلية المفتوحة بوصفه أساسا لكل موجود ؛ ومن حيث هو
كذلك فانه هو الأساس الفلسفى .

والشامل يتبدى على أنحاء شتى : (١) الشامل الذى اكون انا اياه
بوصفى محايدة : الموجود التجريبي أو الآتية ، الوعى بها هو كذلك .
الروح (٢) الشامل الذى يكون الوجود ذاته اياه بوصفه محايدة : العالم
(٣) الشامل الذى اكون انا اياه بوصفى علوا . الوجود الماهوى . (٤)
الشامل الذى يكون الوجود ذاته اياه بوصفه علوا :

Jean Wahl, op. cit., p. 405.

(١٢٠)

Jaspers, *The Perennial scope of Philosophy*, N — Y, (١٢١)

Philosophical Library, 1949, p. 14.

Heidegger, *Letter sur L'Humanisme*, op. cit., 1933.

(١٢٢)

(١) أنا أكون أولا بوصفى آتية تجريبية *empirisches Dasein* بوصفى آتية أو موجودا تجريبيا أنا أكون جسدى ، وتجربتى الحسية ، واعمالى ؛ وكفاحى ، ومعاناتى ، ومخاوفى ، وآمالى . انها حياتى الفعلية مأخوذة فى عينيتها أو تقويمها المباشر . والموجود التجريبى أو الآتية التجريبية فى مباشرتها وعينيتها ، هى بالنسبة لنا جميعا بيئة بذاتها ؛ فالخاصية الأساسية للآتية التجريبية هى أنها آتيتى التجريبية ، اى آتية خاصة بى أنا . أنها وغبتى ، دوافعى ، حوافزى وارادتى . انها الصراع الذى لا يتوقف ، للناسىء عن ارادة الوجود وارادة القوة .

« والآتية التجريبية ، بوصفها آخرأ قاهرا يحددنى ، هى العالم (١٢٣) . لكنها هذا العالم الذى يحددنى ويصنعنى وكيفا اجعله عالمى .. انها ملاحظتى وخطتى وأفعالى . انها تنظيم واعى — لكنه ايضا غير واعى — للعالم كما أجريه .. وعلى هذا المستوى تنشأ افكارى عن الخير والشر ، عن الصواب والخطأ ، عن الجمال والقبح ، عن النجاح والافشل . ولنا بوصفى آتية تجريبية أكون موضوع دراسة لا ينفذ باحث مثل : علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الانسان ، والتاريخ ، والآتية التجريبية . تكثف لنا فى معناها المحيط الجامع — عن عموم الوجود الانسانى ومرديته على السواء ، فهى مجهوع السلوك الاتمعتنى مفهومها فى سياق نفسى واجتماعى وثقافى وبما هى كذلك فانها تكون تفكيرا أو احساسا وارادة . وفعلها على مستوى المحيطة اكثر منها على مستوى العلو . وعلى الرغم من أن الآمال والمخاوف والاحاسيس والأفعال قد تنطوى على ما هو غريد فذ ، وما لا يمكن اعادته ، فانها يمكن أن تجرب ولن تمارس بدون أى وعى بالعلو أو بدون اية استجابة الى العلو .

ان الآتية التجريبية هى المستوى الذى على اساسه يكون للفكر والفعل الانسانيين سياق اجتماعى وثقافى ، يخدمهما . ومشكلة التحدد (التعين)

Jaspers, Reason and Existenz, N—Y Noonday Press, (١٢٣)
1955, p. 55.

في مقابل اللاتحدد (اللاتعيين) لا يمكن أن تحل على هذا المستوى لأن الآنية تنذف (وترتمى) منذ البداية في دائرة مجددة ، فالآنية التجريبية هي في أساسها وجوهرها . وجود الانسان كما تشكله الحكومة ، والاقتصاد ، والتعلم ، والدين . وای نظام آخر يشترك فيه ، انها المجال ، لذی فی نظامه نسمنر فی عملنا وعلاقتنا الاجتماعية والشخصية (١٢٤) .

والحقيقة — بالنسبة للآنية التجريبية — هي كل ما يبعث على الرضا ، ويحقق الاشباع ، ويدير النتائج العملية النانعة ، اما اللاحقيقية فهي كل ما يضر بالحياة وكل ما يجعلها عقيمة ، متجهة ، ففي عمليتي الارادة والمعرفة اللتين تمارسهما الآنية التجريبية لا يكون للحقيقة صدق عام كلي ، ولا يقين ملزم ضروري . « إن لالحقيقة الآنية التجريبية هي حقيقة البراجماتية » . فالحقيقة هي ما نطلبه الحياة وتطلبه . وهي ما يدير النتائج ، وعلى هذا ، نصبح الحقيقة نسبية .

اننى أعيش بجسدى في محيط أو بيئة ، وأتصل بها بواسطة أدوات . وصور التخاطب الإجتماعى ، واللغة ، وسلوكى في مجموعته ، وبالتالي ، فلها أتموضع في هذه البيئة . وعندما تتموضع هذه الصور المختلطة لتحقق الوجودى *existential realization* ، فلها لتصبح بموضوعات للبحث العلمى ، بوصفها وظائف نفسولوجية ، أو تجارب نفسية ، أو أساليب اجتماعية للسلوك . لكن ما يجمع على هذا النحو موضوعا للبحث — مثل المادة والحياة والروح والوعى — ان يعد هو الشامل الخاص بالآنية التجريبية ، ذلك انه ينظر الى كما لو كتبت نمطا للوجود بين غيره من الأنماط كأننى موضوع ، ليس انسانيًا بعد ، اننى بوصفى انسانيًا أنتشعر حالة وجودية حية — أساسها غامض غير معروف — تشملنى وتجعلنى أوجد بوصفى جزءا فعالا في جسد الانسانية . لكننى عندما أتموضع — أنا وغيرى — من هذا الشامل ، فاننا نصير عالما لأنفسنا ، فنقابل بعضنا البعض بوصفنا

موضوعات في العالم ، موضوعات ذات وجود مادي وزماني ، وتظهر الذات
حية ، حساسة ، ملاحظة ، تتوحد معها على نحو تموضعي (أو تموضع)
obiectifyingly (١٢٥) .

وكبائننى آنية تجريبية . فأننا أيضا وعى بما هو كذلك (شعور بوجه
عام) *Bewusstsein überhaupt* ، فكل حياة غير حياة الانسان ما هي الا
مجرد آنية في محيط أو بيئة . والآنية الانسانية تظهر خصبة مليئة لأن أحوال
الشامل تدخل فيها . وأنا بوصفى مجرد وعى للآنية فلا أكون سوى جزء
غير متميز معتم من البيئة — أما بوصفى وعيا — بما هو كذلك ، فأننا أحقق
وضوحا في التأمل ، يبدو فيه كل شيء داخلا في ثنائية الذات — الموضوع .
وكل ما يدخل في هذه الثنائية هو وحده الذي يصبح بالنسبة لنا موضوعيا ،
ووجودا ثابتا . والوعى — بما هو كذلك ، هو — ان صح هذا القول —
جهاز الاستقبال الذي يمد — عن طريق مقولاته — الأشياء بما يجعلها
موضوعية . فعلى هذا النحو يتجلى كل شيء موجود في صورة موضوعية ،
وعن طريق هذا التثبيت يكون قلبا للتواصل .

والروح هي الحال الثالث الذي يتجلى. ويتبدى فيه الشامل الذي أكون
أنا إياه . فأننا بوصفى روحا أشارك في عالم الروح الذي يصبح — بالنسبة
لى — الحافز العملى لآنتى التجريبية — الزمانية ، والموجه النظرى لأبحاثى .
فالأفكار ما هي الا كآيات من المعنى تؤلف سياقا من الفهم . ونحن نبحث
في هذه الكليات بوصفها أفكارا موضوعية في عالم الواقع . وعلى هذا ،
فأننا وغيرى نفحص الواقع بواسطة أفكار هادية مثل العالم والروح والنفس
والحياة الخ . . فعلى ضوء هذه الأفكار الموحدة ، المنظمة نبحث عالم
الواقع ، ونرسم الخطط في حياتنا العملية (١٢٦) .

Kuanss, G., The concept of the «Encompassini» in Jas- (١٢٥)
pers Philosophy, in Sehilpp, op. cit., p. 153.

ibid., p. 154.

(١٢٦)

(٢) أما الشامل الذي يكون الوجود ذاته اياه بوصفه محايثة ، فهو العالم . ان « الآتية تتحقق على شكل وجود في العالم ، ومجموع الآتيات هو العالم . والعالم هو في مجموعه آتية تتقدم الى على هيئة موجود محدد الموضوع . أما العالم بوصفه موضوعا للعلم فهو شىء غريب عنى ، وبرغم ذلك فاننى أستطيع ادراك العالم لأننى فيه احقق امكانياتى (١٢٧) .

لكن يسبرز أخذ عن كنت قوله بأن العقل اذا اراد ان يدرك العالم في مجموعه (أو العالم بألف لام التعريف) فانه سيقع في المتناقضات ، وسيخفق في ادراكه له . انه فقط يستطيع ان يدرك الأشياء الموجودة في العالم ، وليس العالم ، في كليته ، فهو يواجه مناطق منفصلة بدوانع ، وبرغم اعتماد وتعلق بعضها ببعض ، فانها تظل منفصلة وتتطلب منطقا منفصلا خاصا بكل منطقة على حدة .

ويميز يسبرز بين أربع مناطق من هذا القبيل ، كل منطقة تفترض المنطقة الأدنى افتراضا سابقا : أما الأولى فهى الطبيعة اللاعضوية ، والثانية هى الحياة العضوية ، والثالثة هى النفس بوصفها تجربة باطنة ، أما المنطقة الرابعة فهى الروح Geist ، أى النفس العاقلة في الفلسفة التقليدية . ونظرية يسبرز هذه تختلف عن نظرية صمويل الكسندر في التطور الإبتثامى *emergent evolution* فخصائص أو كينيات المستويات الدنيا ليست المتضمنة — نظر يسبرز — في المستويات العليا ، ذلك أن المناطق الأربع ليست متصلة بعضها مع بعض ، فلكل منها حقيقتها النوعية الخاصة : فالقوانين التى تطبق على المادة ، مثلا ، لا يلزم ان تستخدم وان تطبق على الحياة ، وكذلك الأمر بالنسبة للروح ، فهى مختلفة ، من حيث النوع ، عن الحياة . أما الكسندر فهو يرى أن مقولات المكان والزمان تطبق حتى على منطقة الروح ، بعكس يسبرز الذى يرى أن لكل منطقة مقولاتها النوعية الخاصة . ولعل نظرية يسبرز هذه قريبة الصلة بنظرية هارتمان في مراتب أو طبقات الوجود

(١٢٧) بقوى ، المرجع السابق من ٩٧ .

Seinsstaged وخاصة فيما يتعلق باعتراف يسبرز الضمني بقانون استقلال المستوى الأعلى بالنسبة الى الأدنى . لكن اهتمام يسبرز الأساسى هو ان يقاوم الاتجاه الذى يرمى الى جعل احدى المناطق هى المطلقة او الكل فى الكل ، واخضاع المناطق الأخرى لمنطقها وقوانينها . والفلسفة يجب ان تتجنب الوقوع فى اخطاء النزعة المادية والنزعة الحيوية ، وكذلك النزعتين : النفسية المتطرفة والوجودية المتطرفة . فليس لدى علم الفيزياء وعلم النفس والانسانيات ، معيار عام ، ولا يمكن ان تنظم وفق مقياس او محك واحد ، ذلك ان كل نظام يحقق اذا ما ادعى انه هو النظام الوحيد الصائب والحق . فالكون فى مجموعه لا هو بموضوع ممكن لعلم كلى عام ، ولا يمكن ان يصبح موحدا بفلسفة تنظيمية ، اى تدخله وتوحده فى نظام او مذهب . ان قنيت « الواحد » وتجزئته كىما يكون موضوعا للمعرفة ، مسألة تجعل من يسبرز تلبسونا يسر فى طريق جديد ، يختلف عن طريق الفلسفة التقليدية التى حاولت دائما الوصول الى كليات ينطوى تحتها عالم الواقع بأسره .

وواضح ان يسبرز لابد ان يرفض كل فلسفة واحدية ، وكل مذهب ينطلق — بدعوى معرفة الواحد — داخل نظرة احادية دجماطيقية . لكننا نتع فى الخطا ونبعد عن الصواب ، اذا ما اعتقدنا ان يسبرز بفضه للنزعة انواحدية ، يأخذ النزعة المقابلة التى تتول بالكثرة : فمذهب الكثرة يرى رأيا دجماطيقيا مؤداه ان ليس ثمت واحد ، وان الكثرة غير مرتبط بعضها ببعض — وبذلك يؤكد — على نحو فيه مفارقة — الارتباط الذى ينكره . ومن هذه المقدمات لابد ليسبرز ان يرفض نوعين من المذاهب ، يحاول كل منهما ان يقدم نظاما للعالم مغلقا : فالوضعية التى تعمم التفكير الميكانيكى والواقعية التجريبية ، تتخذ الخطوة الخاطئة من الناحية المنهجية ، التى تنتقل من الخاص الى العام ، ومن الجزء الى الكل . اما المثالية فهى — **materializes the ideas** من ناحية اخرى — اما ان تجعل الأفكار موادا **validities** وكل من المذهبين (الوضعى والمثالى) يخضع الوحيد والخاص للكل والعام ، وكلاهما بغض النظر عن

الحقيقة الانسانية : يحول الفرد العيى الملموس الى موضوع تجزيى او الى
فكرة فارغة (١٢٨) .

٢ - والنحو الثالث الذى يتبدى عليه الشامل ، فهو انا بوصنى علوا :
اى ما يطلق عليه يسبرز اسم « الوجود الماهوى » ولقد سبق ان بينا ان
للذات الفردية جانبا فيزيائيا - نفسيا ، وهو تجزيى فى طبيعته ، وجزء من
العالم : وهو ما أطلق عليه يسبرز اسم « الآنية التجريبية » . وقلنا ان هذه
الذات من حيث هى وعى - بما هو كذلك ، فانها تتوحد - من حيث البناء
- مع غيرها من الذوات . ومن حيث هى روح . فانها تشارك فى « فى ملكوت
او عالم الروح » ، اى الأفكار التى توجه الذات فى مجال الفكر والعمل على
السواء . لكن الذات هى أيضا اكثر من ذلك ، انها الأساس الممكن للخربة
فى الفكر والعمل ، ففى مقدورها ان تحدد أو تعين وجودها الخاص . بهذا
المعنى تكون الذات - بالقوة على الأمل ، او من الامكان - وجودا ماهويا
Existenz . والحقيقة الوجودية الماهوية لا يمكن ان تدرك على نحو تصورى ،
طالما انها لا تعبر عن نفسها الا فى حريتها الخاصة ، فى علاقتها بنفسها وفى
علاقتها بالعلو ، ذلك ان ماهية الوجود الماهوى تقوم فى اتجاهه القصدى
نحو شىء آخر : نحو العلو ، او نحو الذات الأخرى التى أدخل معها فى
اتصال « وجودى » او نحو وجوده نفسه وطالما ان الوجود الماهوى
لا يتحقق ابدا مرة واحدة والى الأبد » ، وانما يظل الأساس « الممكن »
للاستبصارات والأفكار ، فان يسبرز غالبا ما يتكلم عن « الوجود الماهوى
الممكن » mogliche Existenz وهو الذى يصفه « بأنه الذى لا يصبح
ابدا موضوعا ، اصل أفكارى واعمالى . . . » (١٢٩) ، ويصفه « بأنه ذلك
الذى يكون دائما على صلة بذاته ومن ثم أيضا بعلوه

Kurt Heffman, op. cit., op. cit., p. 98.

(١٢٨)

Philosophie, S. 13 «Existenz ist., Ursprung, aus dem
ich denke und handle.

(١٢٩)

أو « ذلك الذى يكون فردا فى الخصوصية التاريخية . يدرك تحت مقولات عامة ، محددة بالحقيقة التى مؤداها أن الفرد فى تحققه المعينى الذى لا ينتهى غير مستغرق ، وبالتالي غير متعين » (١٢٠) . ويذهب يسبرز فى مواضع أخرى الى « أن الوجود بوصفه ذاتا يمكن أن يطلق عليه اسم الوجود الماهوى . فمن حيث أنا كذلك : لا يمكن أن أصير موضوعا لتأملى . لا يمكن أن أعرف نفسى . بل يكون لدى فقط البديل التالى : إما أن أصل الى مرتبة تحقيق — الذات . أو أن أفقد ذاتى ... » (١٢٦) .

والوجود الماهوى — على عكس الوعى بما هو كذلك — هو « تحجب الأساس » الذى اليه يتكشف العلو ويظهر نفسه . والوجود الماهوى — على انعكاس أيضا من الروح التى هى فى جوهرها دافع للوحدة — هو دافع للأصالة والمثروغية . وبينما ينشأ عن الروح كل ما هو معقول وواضح وعام وكلى ، فإن الوجود الماهوى غير قابل لأن يعقل على نحو تصورى . انه « الأساس المظلم » فى تصميم كل معرفة وأصلها : انه الوجود الفذ والأصيل فى الزمان ، الذى يستطيع أن يقدم نفسه فى استسلام للعلو .

والوجود الماهوى يختلف عن الآنية ، التى هى الوجود التجريبي ، « فالآنيات يتمييز بعضها عن بعض بصفات خارجية ، أما الوجود الماهوى فيتميز بعضه من بعض بالحرية . والآنية زمانية ، أما الوجود الماهوى فهو فى الزمان أكثر من الزمان ، اعنى أنه بالنسبة اليه لا يوجد موت ، بل وجد فقط علو أو سقوط » (١٢٦) ، أى أنه بينما تتحدد الآنية بقوانين العلية يتحدد الوجود الماهوى بالمقولات الرئيسية للحرية والتاريخية .

Ibid., (١٣٠)

Ibid., S. 259 ... historishn Besonderheit (١٣١)

الخصوصية التاريخية

Quoted from Kurst Hoffman, op cit., p. 99. (١٣٢)

(١٣٣) بدوى : المرجع السابق بن ، ص ٦٧ .

ان الوجود الماهوى والحرية هما — عند يسبرز — وجهان لشيء واحد ، وكل منهما غير قابل للتحديد او التعريف « فقط على أساس امكانية حريتي ، أستطيع ان اثير السؤال عن الحرية : ما هي ؟ . وعلى هذا فالحرية اما ان لا تكون وتقوم على الاطلاق ، او انها مفترضة من قبل في نفس السؤال الذى يسأل عنها » . فكل البراهين على حرية الارادة تفترض موضوع البرهان افتراضا سابقا : « ان الحرية لتريد نفسها ، لأنها تمتلك من قبل ادراكا بامكانياتها » (١٣٤) . والحرية ليست هي اللاتمين (اللاتحد) الذى هو مقولة تنطبق على العالم التجريبي ولا تمس الحرية « الوجودية » ، طالما ان الحرية لا هي « موضوعية » ولا هي موضوع للاثبات او النفي ، الاثبات او التقيد ، وبرعم ان المعرفة شرط للحرية ، فانها لا تؤلفها او تحييط بها . فيسبرز يرى ان تحييط حرية الارادة ، الذى نجده عند الفلاسفة المدرسين ، لابد ان يظل افتراضيا ، ما دامت الحرية لا يمكن ان تتكشف الا في القرارات العينية والزمانية للفرد . ولهذا السبب أيضا ، يرى يسبرز ان الحرية المطلقة عند هيغل ، وهى تلك الحرية المنفصلة ماديا عن الحقيقة التجريبية ، تصبح — في نظره — تصورا « فارغا » أجوف .

وحدود الحرية « الوجودية » ، التى هي أساس الذنب « الوجودى » الذى لا يمكن تجنبه ، اى ان الانسان لا يمكن ان يعيش دون صراع او دون معاناة وأنه يواجه الموت والعدم — هذه الحدود تؤلف ما يطلق عليه يسبرزا اسم « المواقف النهائية أو الحدية Grenzsituationen وهى تلك المواقف التى لا يمكن تغييرها ، فهى لاتقبل التغير ، ضرورية ، نهائية ومطلقة . على صخورها تتحطم حياتنا ونغرق في هوة العدم . والمواقف النهائية تتخذ أصلها في الحقيقة التى مؤداها اننى دائما مرتبط ومقيد بمواقف محددة متعينة وتاريخية ، لا أستطيع ولا املك الحرية في تغييرها حسب ارادتي .» وهناك نجد اختلاف يسبرز عن سارتر ، فسارتر يرى ان الانسان لا يمارس حريته ولا يستشعرها في مثل هذه المواقف النهائية ، وقد سبق ان عرضنا

نصا لسارتر يصور فيه الحرية التي استنمعرها الفرنسيون تحت ظل موقف
المقاومة للاحتلال النازي .

والوجود الماهوي هو بالطبع « وجودي أنا » ملكي الخاص ، كما هو
الحال بالنسبة الى « الأنا » أو الآنية ، فهي آتيتي أنا . الوجود الماهوي
هو — ان صح هذا التعبير — أعماق الأنا أو الآنية التجريبية وباطنها .
وليس من الصواب ان نرى الخاصية الأساسية للفلسفة الوجودية (وليست
نقط فلسفة يسبرز) فيما تقوله عن فردية الانسان في مقابل الخصائص
الانسانية العامة التي يشترك فيها الكل . بل الأخرى والأهم هو بعد
العمق الذي قابل هيدجر بينه وبين الـ « أى واحد » (الناس) *das Man*
أو الزيف الذي يؤلف شيئا يشبه ذاتنا — سطحية . ومن ناحية أخرى ،
فإن « وجودي الماهوي » لا يتطابق ولا يندمج مع موجودات أخرى ، بل
يظل متميزا . ولا يظهر وجودي الا في الحرية ، وقد يكون ثبت « وجود
ماهوي » آخر ، يقوم بأعمال تتعارض مع أعمالى .

والوجود الماهوي ليس هو الشيء الوحيد ، فثبت موضوعات أخرى
أواجهها ، « ولأننا لا نستطيع — بأى معنى من المعانى — أن نستخلص
العالم من الوجود الماهوي ، فإن الوجود الماهوي لا يمكن أن يكون هو كل
ما هناك في الوجود ، الوجود بما هو كذلك » (١٣٥) .

وبما أن الوجود الماهوي هو أعماق الآنية التجريبية وباطنها ، فإن
العلو هو أعماق الوجود الماهوي وباطنه ، وهو (أى العلو) في نفس
البوقت شيء آخر مختلف عن الوجود الماهوي . يقول : « اننا نفكر في
الموجود كله تحت مقولة المظهر . . وعلى الأخص عندما نبحث في الوجود
(بالأم التعريف) . لكن الوجود — بقدر ما يظهر — فإنه يضمن . .
ازدواجا ، أعنى ، الوجود — في — ذاته للعلو الغير قابل للدراك والإحاطة

Quoted from, Thyssen, , The concept of «Founder- (١٣٥)
ing» in Jasper's philosophy, in Schilpp, op. cit., p. 303.

والذى لا يمكن ان يتم تعقيبه (اى اخضاعه للبحث العقلى) *rationalized* بوصفه أساسا موضوعيا ، والوجود الحاضر للوجود الماهوى الذى لا يتوحد مع وعى الآتية . ان الوجود الماهوى الذى لا يتوحد مع وعى الآتية والعلو غير متجانسين ، مختلفين ، لكن كلا منهما يحيل الى الآخر ، ويتعلق كل منهما بالآخر . وعلاقتها تظهر فى الآتية كذلك (١٣٦) .

وعلاثة العلو بالوجود الماهوى تؤدي بنا الى تناول الخال الرابع الذى يتبدي عليه الشامل ، الا وهو الشامل الذى يكون الوجود ذاته بوصفه علوا .

٤ — العلو عند يسبرز هو ذلك « الحائط » الذى نصطدم به دائما ابدا . هو ذلك الذى لا يقبل الاحضاء ولا المعرفة . ويسبرز يتساءل قائلا : ما هي حقيقة هذا الذى لا يقبل الاحضاء ، اذا كان غير قابل ، لأن يعرف ؟ . وهذا التساؤل يؤدي الى تحليلات انطولوجية على جانب كبير من الأهمية .

ان كل الأحداث أو الوقائع يمكن تعقبها حتى أسبابها ، فلقوانين الطبيعية تكشف عن الامكانيات التى تتحقق فى الأحداث ، ومن خلال مثل هذه القوانين نستطيع أن نتنبأ بأحداث المستقبل بوصفها امكانيات ، فاذا لم تكن قابلة لأن نتنبأ بها ، فهى — على الأمل — تعرف بوصفها ممكنة . وأنا — بمعنى مختلف تماما — أكون بوصفى وجودا ماهويا — امكانية كذلك فما أنسا الا ادراك ممكن لقرار معين خاص . لكننى أتبين فى الامكان *contingency* انه على الرغم من الاطراد مع القوانين الطبيعية ، فان الوقوع الفعلى للأحداث — هنا والآن — لا يمكن أن استخلص من قانون . هنا اواجه « حقيقة فعلية مطلقة » . وهذه الفكرة تساعد على تحديد تصور العلو عند يسبرز . فالحقائق الواقعية التجريبية كلها ، جزئية ،

وكأنها قابلة لأن يعاد ترجمتها الى امكانيات معطاة في قوانين طبيعية أو — في حالتى الخاصة — الى امكانيات أواجهها قبل أن أتخذ قرارى . لكننا فى مواجهة المصادفة ؛ نصبح على وعى بحقيقة واقعية فعالية خلية من الامكانية . اننا نواجه حقيقة واقعة غير قابلة لأن تترجم الى امكانية . « حى « حقيقة واقعية مطلقة » ، العلو . يقول : ان الحقيقة الواقعية للعلو غير قابلة لأن يعاد ترجمتها الى امكانية . وبالتالي فهى لا — تجريبية . انما نفتقر الى الامكانية — التى تجعلها واقعية ومفهومة لنا — لا لنقص نيبا بل لأن انفصال الامكانية والحقيقة الواقعية ، انفصال يؤلف الحقيقة الواقعية التجريبية ، وهى حقيقة واقعية تتطلب شيئا خارج ذاتها . والحقيقة الواقعية للعلو ليست كذلك فى هوية مع الوجود الماهوى لأنها تفقر الى امكانية اتخاذ القرار (التقرير) ، لا لنقص فيها ، بل — على العكس — لأن امكانية اتخاذ القرار ، هى تعبير عن نقص الوجود الماهوى نقصا يرجع الى آتية الزمانية . وحيثما أواجه حقيقة واقعية ولا تتحوّل الى امكانية .

فأنا أواجه العلو (١٢٧) .

واضح أننا قريين من الفكرة الأنطولوجية عن الله : ذلك الوجود الذى الى ماهيته يرجع الى الوجود الماهوى ، أو ذلك الذى يفكر فيه فقط بوصفه وجودا واقعيا فعليا ، لا بوصفه مجرد وجود ممكن . لكن يسبرز يرفض هذا التفسير ، فهو يذهب الى أن الفلسفة قد أخطأت « فى بحثها فى الله لما أن أدركته فى العلو الثابت الباقى . وكل نظرة فى الله — مؤلّمة كانت أو قائلة بوحدة الوجود — تقع فى الزيف والتناقض ، لأن القول بالمحايدة والبطون فى وحدة الوجود يستبعد العلو ، كما أن القول بالعلو فى مذهب المؤلّمة يستبعد المحايدة (١٢٨) . ولا شك أن « فكره هنا — فيما يقول الدكتور بدوى — يشويه غموض وقلق ، لعل مرجعه الى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية » (١٢٩) ولعل هذه الاعتبارات هى الاعتبارات الدينية

(Periechontology)

(١٢٧)

(١٢٨) بدوى : المرجع السابق ، ص ٩٧٧ .

التي تتضمنها أقواله ، وان كان يستبعد التفسيرات التي تخرج هذه اعتبارات من الكمون الى العلن .

ومجمل القول في مسألة العلو عند يسبرز أن العلو هو الحقيقة الواقعية اي الفعلية التي ليس وراءها شيء ، أي الوجود المتحقق تحققا فعليا ، ولذلك فان العلو يشملنا كأنه اطار أو محيط لا نقوى على الخروج منه ، اذ ليس خارج الوجود شيء نخرج اليه .

تلك هي احوال الشامل أو الوجود التي يتبدى فيها ، وتلك هي أنطولوجيا يسبرز التي يرى أنها نوع جديد يختلف عن الأنطولوجيا التقليدية .
نما هو وجه الاختلاف هذا ؟ وما مغزى أنطولوجيا الشامل أو دلالتها بالنسبة الى وضعنا المعاصر ؟

مشكلة الوجود هي أصل تفلسف يسبرز وأغلبته أيضا . هذا ما يقرره بسبرز صراحة في الفصل الأول من كتاب «الفلسفة» فما من فلسفة تستطيع أن تتقدم في سيرها دون البحث في الوجود ، واثارة السؤال عنه . ولكن ، بما أن كل ضرب من ضروب التفلسف يعين طبيعته بالطريقة التي بها يسأل هذا السؤال ، فكنك الأمر بالنسبة الى يسبرز ، فتذكره في الشامل ينشأ عن الطريقة التي بها يبحث في الوجود . أن كل أنطولوجيا نسأل السؤال ، ما الوجود ؟ وبالسؤال « ما » نسأل عما يمكن أن يقال بخصوص أشياء معينة . فالسؤال « ما » يسأل عن تصور الأشياء . والافتراض السابق لمثل هذا التساؤل — سواء كان السائل على وعى به أم لا — وهو افتراض وجود الأشياء وجودا سابقا . فان تسأل « ما هذا ؟ » فانت تفترض أنه من المعروف من قبل « كيف » يكون هذا الشيء ، أي أن السؤال « ما » (الذي يسأل عن التصور ، تصور الشيء) يفترض السؤال « كيف » يكون هذا الشيء ، فانسؤال « ما » لا يسأل عن حال الوجود ، وإنما عن الطبيعة المميزة لشيء ما ، أي لا يسأل عن الوجود ، بل عن الماهية ، (السؤال « ما » ، اجابته

(١٣٩) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

هي « الماهية ») : ولكن ، اذا كان السؤال « ما » لا يمكن حتى ان يسأل عن وجود الأشياء ، فانه من باب أولى لا يمكن ان يسأل عن الوجود ذاته .
فنحن نبحث في حال الوجود ، وجود الأشياء ، بأن نسأل السؤال :
« كيف » ؟ ، فما يؤلف حال الوجود لشيء ما هو « كيفية » وجوده .
ويسبرز سأل السؤال « كيف ؟ » ، ذلك انه بدأ بالفكرة الأساسية في فلسفة كنت — وهي فكرة انفصال الشيء — في — ذاته عن المظهر ، فكان سؤاله دائما هو : كيف يمكن الوجود — بوصفه وجودا — في — ذاته ، ان يصبح مظهرا لنا ؟ كيف يكون الوجود موجودا لنا ، هذا هو سؤال يسبرز الأساسي فقد تجاوز السؤال التقليدي : ما الوجود ؟ ، وسأل : كيف نتكلم وكيف يجب أن نفكر في الوجود اذا ما أردنا التكلم عن الوجود ؟ .

وعلى هذا ، فللفرق الأساسي بين أنطولوجيا الشامل عند يسبرز (وهي تلك التي يطلق عليها اسم « الأنطولوجيا المضادة » *Pereichontology* والأنطولوجيات الأخرى ، هو ان أنطولوجيا يسبرز لا تقرر مباشرة ماهية الوجود ، ماهو ، بل حال الوجود ، كيف يمكن بالنسبة لنا . وقد رأينا الأحوال المتعددة التي يبتدى عليها الوجود ، بالنسبة لنا .

والتفكير في الشامل لا يؤدي الى معرفة عليا ، أي معرفة ميتا — فيزيقية ، بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة ، فما من علم مفارق لعالمنا يحتجب فيه الوجود . بل ان التفكير في الشامل يؤدي — بدلا من ذلك — الى احداث تغير أو تحويل في وعي المفكر ، يؤدي به الى اتخاذ علاقة مخطفة ، جديدة ، بالوجود وهذه العلاقة بالوجود لا يهدف المفكر من ورائها الى أن يحصل على « معرفة » بالوجود ، من « نوع » لا يقبل ان يعرف على نحو منطقي تصوري . انه فيما يتعلق بالموضوعات الموجودة في العالم ، لابد ان نكون على علم ومعرفة بها ، أما فيما يتعلق بالوجود فيسمح لنا ان نجد الراحة في ان يظل غير قابل للمعرفة ، بعبارة أخرى موجزة : ان المعرفة بموضوعات العالم ، ضرورية ، لكن من غير الضروري أن نحصل على معرفة بالوجود (١٤٠) .

Gerhard Knaus, op. cit., pp. 167-168.

(١٤٠)

لكن العلاقة الجديدة بالوجود ، ترتكن — في نظر يسبرز — الى المعرفة العلمية . فهو يرى ان الأنطولوجيا التلبيدية . والأنواع الأخرى من الأنطولوجيا ، نحط من شأن العلوم الخاصة او حتى ننظر اليها على أنها سطحية (لأنها تعد اكتسافات اما مشتقة من مبادئها (أى مبادئ الأنطولوجيا) او ناشئة عن فهم زائف للوجود ، اما أنطولوجياها فهي تستخدم التفكير العلمى وتستعين به بوصفه مرحلة انتقالية ، لأن فعل العلو ، بوصفه وسيلة لتناول وإدراك الشامل ، يبدأ دائما من أساس ثابت متين ، هو أساس العلم بموضوعات العالم ومعرفتها ، فعلى هذا الأساس يسير المرء نحو الأفق الداخلى والخارجى :

وهناك اليوم صراع بين صورة للفلسفة وتصور معين للعلوم ، أو بين الوضعية ، التى تزعم أنها نظرة علمية خالصة ، والأبولوجيا التى تجاوز الوقائع التجريبية ، وكل من النظرتين أو الاتجاهين يحكم على الآخر بالعقم وضرورة الاستبعاد لكن يسبرز بفكرته عن الشامل يحاول ان يخفف من حدة هذا الصراع ، وأن يقضى أوامر الصلّة بين العلم والفلسفة على السواء فتحت لواء فكرة الشامل ترتبط الفلسفة بالعلم ، فبدون الشامل تصبح الفلسفة — بوصفها علما — أحادية النظرة ، عاجزة عن أن تنظر فى بعد العمق أو الباطن ، لكن ، من ناحية أخرى ، لا يجب أن يستبعد الانسان العلم كىما يحافظ وينتقد وجوده الانسانى . واذا كان البعض يحاول البحث عن « معرفة منقّده » تقف الى جانب « المعرفة المنظمة » ، معرفة العلم ، فلا بد ان نرد على ذلك — فيها يقول يسبرز — بأنه ما من حقيقة يمكن أن تجاوز حقيقة العلم ، لأن الشر أو الخطر يكمن فى التقسيمات المتعددة لشعورنا أو وعينا الحديث ، وفى تعاميش الحقائق جنبا الى جنب . co-existence of truths . والأخرى ، إن تغير الوعى العلمى ونحوه ، بواسطة تأكيد جديد للوجود (١٤١) . أى أن نجعل الوعى العلمى يقوم على وعى وجودى .

ان فكرة الشامل عند يسبرز هي التي توحد بين طرق المعرفة جميعها ،
على أساس الايضاح الذي يحققه العلم ، وتكامل التجارب الأساسية للتاريخ
الانسانى بأسره — ابتداء من الصين والهند حتى الغرب فى وقتنا الحاضر —
نكى يتحقق وعى شامل جديد للوجود (١٤٢) .

— ب —

وننتقل الآن الى الكلام عن « ميتافيزيقا الشفرات » عند يسبرز:
لقد قدم يسبرز فلسفته بوصفها بحثا فى الوجود ، وبحثا فى العلو ،
وهو بذلك يضعنا فى سياق التراث الفلسفى العظيم . وقد سبق ان قلنا
ان يسبرز يرى ان العقل يخفق فى ادراك الوجود . والوجود يتبدى فى
مظاهر أو احوال . هذه المظاهر أو الأحوال ما هي الا شفرات ، لغة
غامضة ، سرية . وقرأعتها هي الميتافيزيقا . وأهم شفرة عند يسبرز هي
شفرة الاخفاق Scheitern فما هو المقصود بهذه الشفرة التي منها تستمد
الشفرات الأخرى أهميتها ، والتي تؤلف حجر الأساس من ميتافيزيقا
يسبرز ؟ .

يعنى يسبرز بالاخفاق عقم جميع المحاولات التي تبغى الوصول —
ابتداء من أساس متناه مثل الومى — بها هو — كذلك أو حتى ابتداء من
« الوجود الماهوى » — الى ادراك للوجود أدراكا مرضيا ، أى الوصول
الى المطلق . وثبت معنى آخر للاخفاق يورده يسبرز فى نهاية كتابه عن
« الفلسفة » ، وهو ان الاخفاق ذاته يصبح شفرة ، شفرة تحدد وتعين
الشفرات الأخرى جميعا .

ففى الجزء الثالث من « الفلسفة » وهو عن « الميتافيزيقا » ، نجد
تناولا للاخفاق يقسمه الى اخفاق واقعى faktischer Scheitern ،
وهو بمثابة نتيجة لجميع المحاولات العقبية لادراك الوجود . ثم يتساءل

Ibid., p. 171.

(١٤٢)

يسبوزا : على أن نحو يمكن للاخفاق ذاته أن يفسر ؟ ، على نحو يمكن أن يكون شفرة لشيء ما وأن يكون ذا طابع اشارى الى شيء آخر ؟ ، فالاخفاق الواقعى قد فهم وجوديا بوصفه شفرة .

هذه الثنائية تعكس القسمة التى أشرنا اليها (اى الاخفاق بوصفه ابرا واقعا ، ويوصفه شفرة) . لكن هناك صعوبة تواجه التفسير الذى ينظر الى الاخفاق على أنه شفرة ، وهى : رغم التفسير أو القراءة التى تقوم بها لشفرة الاخفاق ، فان هناك بقايا اخفاق ، ان صح هذا القول ، بقايا نواجهها فى العالم ، تستعصى على التفسير أو القراءة التى تخرج معناها ، وتفكك الغازها وتكشف غموضها . هذه هى الصعوبة الفعلية . الاخفاق قد يظل شفرة غير قابلة للتفسير .

ولقد تناول يسبوزا شفرة الاخفاق عندما تعرض « لعملية العلو الصورى » فى كتابه : « الفلسفة » عن طريق اثباته للمتناقضات التى يقع فيها الاستدلال الأنطولوجى ، ولا معقولة اية دعوى لفهم الله والوجود . . الخ ، يترك الطريق مفتوحا « لليتافيزيقا وجودية للشفرات » ، وقد تناولها أيضا فى : « الجزء الأول » (من « الفلسفة ») عندما اثبت اخفاق المذاهب الكلية المطلقة — عند كل من أرسطو وهيجل والوضعية أو المثالية ، فى ادراك الوجود على نحو تصورى . وفى « الجزء الثالث » (الذى يحمل عنوان « ليتافيزيقا ») — حيث يتناول فيه العلو ومذهبه فى الشفرات — يظهر الاخفاق فى الفكر : انها حالة من حالات « عملية العلو » ، تلك التى يحلولى فيها الفكر التأملى الانسانى أن يفكر ويموضع ما هو ليس بموضوعى : العلو . ومن خلال هذا الاخفاق الذى يصيب الوعى بما هو كذلك ، اخفاقه فى أن يصل الى فهم عقلى للعلو ، تحقق الفلسفة حدود تفكيرها . واذا كان هذا يعنى أن الطريق قد افسح لاتصال لاموضوعى بالعلو ، فنعتقد حتى هذا « العلو الصورى » يكشف عن شيء ايجابى : فان تلمس أو تتصل بحد معناه أن تلمس شيئا آخر وراء هذا الحد « اننى بالتأمل فى اللا — مطلق ، التمس — على نحو غير مباشر — الوجود المطلق » .

وإذا كان الاخفاق رمزا للجهد الضائع أو المحاولة المعطلة : فمعدنذ تكون المحاولة الأنطولوجية لادراك الوجود عن طريق التفكير أو الوعي — بما هو — كذلك ، هي الجهد الضائع أو المحاولة المعطلة . فيسبرز يستخدم الاخفاق في احيان كثيرة ليميز به استبعاد الميتافيزيقا التقليدية ، فهي تخفق بمنهجها العقلي في ادراك الوجود وعلى هذا ، فالطريق مفتوح للتناول الوجودى . ويصبح الاخفاق هو الرمز الأكبر لجميع المحاولات — لا محاولات الفكر فحسب — التى تنزع نحو العلو .

والاخفاق هو الشفرة العليا . وقد تكون هذه الشفرة قابلة لأن تقرأ وأن تفسر ، وقد تكون هذه الشفرة قابلة للقراءة لا للتفسير . وعندئذ يضيق عن التعبير عنها نطاق النطق . تكون تجربة تعانى وتكابد فقط ، تجربة « صامتة » خرساء : ولا شك ان يسبرز يقترب هنا من المتصوفة الذين يقولون بالتجربة الذوقية التى تعصى على النقل فى صورة الفاظ أو قضايا عقلية ، فاذا سئل المتصوف عنها أثر الصمت وعدم الأخبار وقال :

« وكان ما كان مما لست أذكره . . . فظن خيرا ولا تسأل عن الخير »
ويسبرز يتكلم عن « الصمت » الذى ينشأ عندما نواجه هذا الذى لا يقبل التفسير ، الاخفاق . ولعل يسبرز — فيما يقول يوهانس تيسن — أخذ هذا المصطلح من الدين ، فهناك أديان كثيرة تقبل وتأخذ بتصوير « الصمت المقدس » Das heilige Schweigen (١٤٣) .

ومن يحاول أن يقدم اجابة أو معنى لهذا الصمت ، فلا يستطيع الا « أن يتكلم دون أن يقول شيئا » ، فوجها لوجه أمام الحطام الذى لا معنى له (وهو مظهر من مظاهر الاخفاق) قد تكون الاجابة هي الوعي بالوجود . ويقارن يسبرز بين الوجود والمادة فيذهب الى أن الاثنى يشتركان فى خاصية مميزة هي اللاتحدد . لكن الوجود هو بالنسبة للمادة بمثابة ماهيتها .

Thyssen, op. cit., p. 326.

(١٤٣)

اذن : الوجود غير قابل للدراك الا بالتجربة الحية التي لا تكون الا باستشعار الاخفاق بوصفه شفرة غير قابلة للقراءة والتفسير ، والا باستشعار التحطيم الذي لا معنى له في كل مكان ، عندئذ لا يستطيع المرء الا أن يعاني ويجرب الوجود على نحو صامت ، ذلك لأنه لن يقول شيئا اذا ما حاول الكلام عنه .

« في الاخفاق يجرب الوجود » (١٤٤) . تلك هي خلاصة ميتافيزيقا يسبرز وقضيتها الأساسية . ومعناها — بايجاز — أنه يثبت الوجود عن طريق عدم القدرة على اثباته ، يدركه اذا ما أخفق عن ادراكه . ولا شك ان هذا يذكرنا بالقضية التي تقول : انى اؤمن لأن هذا غير معقول . وبسبرز يدخل بذلك في مجال الدين والتصوف . بيد أن المتصوف اذا ما قال مثل هذا الكلام ، فنحن نقبله منه ، على الأقل لأنه يعترف بأنه كلام يقوله على سبيل الرمز ، لا الحقيقة ، فضلا عن أنه صاحب حال وتجربة حقيقيين . أما يسبرز فبالعقل يثبت اخفاق العقل في ادراك الوجود والاحاطة به . وهذا — كما قال كامى — فرار من مواجهة المشكلة : فيسبرز — كما يقول — « يحلل الانسان فيجده عاجزا عن تحقيق المتعلى ، غير قادر على سبر أغوار التجربة ، شاعرا مع ذلك بهذا العالم الذى هذه الاخفاق . لكن يسبرز لا يستخلص نتائج هذا الاخفاق ، بل يمضى دون سند ولا مبرر ليؤكد رغم ذلك : الأمور العالية وموجودات التجربة ، ومعنى الحياة فوق الانسانى ، فيقول : « ان الاخفاق يكشف لنا — عبر كل تفسير وتأويل ممكن — عن وجود الأمور العالية ، لا عن عدمها » (١٤٥) .

ان الوجود — حسب هذا التفسير — يكون هو « وجود » اللاهوت ، اى الموجود الأعلى (الله) ، وبذلك تصبح ميتافيزيقا يسبرز — لو طبقنا تفسير كل من هيدجر وهارتمان للميتافيزيقا الغربية — أنطو — أثولوجيا ،

Philosophie, S. 879.

(١٤٤)

(١٤٥) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

أى أنطولوجيا لاهوتية . تتخذ من الوجود موضوعا لها ، ومعنى تقصد به —
ضمننا لا تصريحاً — الموجود الأعلى الذى لا ندركه الأبصار ولا العقول .

وفى النقطة التالية سوف نعرض لنوع من الأنطولوجيا جديد هو
أنطولوجيا المشاركة ، صاحبها يعترف صراحة — لا على نحو ضمنى — بأن
موضوع الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا هو الوجود ، والوجود عنده هو الوجود
عنده هو الوجود الروحى الذى يتجلى ويتجسد فى هذا العالم . فالله والفعل
الخالص والخلق والحسرة والقيم الأخلاقية والروحية — كلها تدخل فى
الميتافيزيقا والأنطولوجيا . بل ان هناك عنصرا جديدا يضاف الى تعريف
الميتافيزيقا وهو القيم ، فمبحث القيم ذو صلة لا تنفصل عن مبحث الوجود .

— ٤ —

الحياة لا معقولة ولا معنى لها . تلك هى القضية الأساسية التى ينادى
بها بعض الفلاسفة الوجوديين فى عصرنا الحاضر . وهى قضية تتضمن
استبعاد الميتافيزيقا ، وتتضمن تأكيد الاخفاق ، سواء فى الفكر أو العمل .

وهناك فلاسفة — وجوديون أيضا — يرفضون القول بمحالية الحياة ،
ويقرون معقوليتها ، فيبحثون لها عن معنى . ويرون ان مهمة الميتافيزيقا يجب
ان تكون هى البحث عن معنى للحياة ، وتأسيس الوجود على أسس
أخلاقية روحية . يقول جسدروف *Gusdorf* : « ان البحث الميتافيزيقي يجب
ان يتخذ لنفسه مهمة ، هى مهمة البحث عن تبرير للوجود ، أى أن يؤكد
وأن يقيم صلة بين الحياة الانسانية ، وحقيقة تؤسس هذه الحياة فى القيمة
وعليها » (١٤٦) .

هنا نجد ان النظرية فى خدمة العمل : فالمرء لا يجب ان يبحث عن
المعرفة من أجل المعرفة : بل من أجل ان يعيش حسب طبيعته وحسب

*Gusdorf, F., Traité de métaphysique, Paris, Colin, (١٩٦٠),
1956. p. 31.*

غايته بوصفه انسانا . والله — على الخصوص — لم يعد مجرد « محرك أول » أو « علة أولى » لظواهر الكونية ، بل هو ذلك الذى بدونه تضل الروح فى سعيها بحثا عن معنى الحياة .

ويترتب على ذلك أن الميتافيزيقا لا تنفصل عن الأخلاق وعن الدين ، فالفلاسفة المعاصرون يميلون الى عدم الأخذ بفكرة الفلسفة المنفصلة عن غيرها من المجالات ، يقول لوسن : « ان الميتافيزيقا لتنبثق فى الانسان كما لو كانت اعتقادا ، الهاما ، حاجة تبغى الوصول الى الخير الأعلى ، الذى يضمن له اتفاق الواقع مع متطلباته فى القيمة حتى لا ترتد هذه المتطلبات — بزوال هذه الضمانة — الى اللامعقولية والاخفاق » (١٤٧) .

ولوسن ولافل يمثلان الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة ، هذا الاتجاه الذى يرى أن مهمة الفلسفة عموما والميتافيزيقا خصوصا ، هى دعم القيم الأخلاقية والروحانية فى الحياة المعاصرة ، التى تتهددها الاخطار على نحو لم يسبق له مثيل . والجدير بالذكر فى هذا المقام أن جانب القيم ودعمها يدخل لأول مرة فى تعريف الميتافيزيقا ، ويكون هدفا من أهداف الميتافيزيقى ، ولعل مرجع ذلك الى ما تتعرض له القيم فى العصر الحاضر ، من هجمات ترمى الى تقويضها .

وسوف نقصر فى عرضنا هذا الاتجاه على لافل وحده ، ممثلا له . ونحب أن نذكر فى البداية أنه لم يفرق بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا تفرقة حاسمة على نحو ما نجد عند غيره من الفلاسفة المعاصرين ، بل ان الميتافيزيقا والأنطولوجيا عنده متداخلان ، ويقصد بهما على وجه العموم البحث فى الوجود ، الوجود الروحى ، والقيم الأخلاقية .

Le Senne, R., «Philosophie de l'esprit», dans, Farber, (١٤٧)
M., L'activité philosophique contemporaine, v. II, Paris,
P.U.F., 1950, p. 127.

واهتمام لائل بالوجود الروحي ، والشغل المحض ، والسرمدية — والمشاركة في الفعل المحض والوجود ، انى آخر هذه الأمور . . — لم يبعده عن الاهتمام بمشاكل الانسان العينية ، ففى فصل له عن رسالة الكاتب فى كتاب « وعى الذات » . يرى لائل أن الكتابة هى للكاتب نفسه ، وسيلة تقدم ، لأنها تمد أفكاره بالوضوح والبعثاء ، وتعيّنه على أن يخاطب النفس الباطنه لقارئه ، وعلى هذا ، فلا بد أن يكون هدف الكاتب هو أن يدرك وأن يتصل بالجوانب السرمدية فى تأملاته . وقد يبدو للنظرة العجلى أن اهتمام الكاتب بما هو سرمدى ، يقطع صلته بمشاكل الحياة الدنيا ومجتمعها ، ويبعده عن التزاماته الخاصة ، وأن جو انسرمدية هذا يمهده فقط بمبدأ صورى مجرد يكون له بمذابة الدليل والمرشد لتأملانه . لكن لائل سرعان ما يصحح هذا الفهم السىء الخاطيء ، ويقرر أن هدفه الأساسى هو التواصل المستمر مع عالم الواقع (١٤٨) . ولا بد للميتافيزيقى أن يدخل فى « حوار » مع الأشياء العينية الملموسة ، فهذا الحوار يستطيع المفكر أن ينظم فكره ومخيلته ، بحيث يتجنب بناء المذاهب أو النظم المعلقة فى الهواء وعلى هذا ، فقد كان اهتمام لائل الأساسى — فيما تقول مدام ليفير L'Évert — « أن يؤسس فى الوجود المطلق » ، فكرنا ، وتجربتنا ، وحياتنا اليومية . . فمما أخذ لائل على النزعة الكنتية أنها حطت من شأن تجربتنا الخارجية واستأصلت قيمتها *dévaloriser* ، وبضربة مضادة ، تجربتنا الداخلية ، ومن ثم وجودنا كله *existence* (١٤٩) . . إذن ، فاهتمام لائل بالقيم يحتم عليه — بوصفه فيلسونا ميتافيزيقيا — أن يلتصق بمشاكل الحياة اليومية ، واهتملات عصره ، كيما يدعم ما فى هذا الحياة من جوانب خيرة ويضفى عليها قيمة أنطولوجية ، عميقة .

Lavelle, L., *La Conscience de Soi*, Grasset, 1933, pp. 71. (١٤٨)

72.

Paule Levert, *L'Être et le Réel selon Louis Lavelle*, (١٤٩)

Paris, Aubier, 1960, p. 7.

ولاغلا دائم النقد للتجريبية العلمية — والتي تسمى عندنا بالوضعية المنطقية — ؛ ذلك الاتجاه الذى يستبعد الميتافيزيقا ، ولا يؤمن الا بما يمكن رده الى التجربة . نى بعبارة لائل — « لا يرى الا ما هو على السطح ، وينكر الأعماق ؛ وما لا يمكن التعبير عنه . والأشياء العلوية » . وهذه النظرة نشأت — غيما يقول — عن سوء فهم لحدود المنهج العلم من نى احية ، ومن فاحية أخرى ، نشأت عن حال الاستهتار الروحى العام الذى قضى فى عصرنا على « جد الحياة » *le serieux de la vie* . والمصدر ارنيسى لهذا الوباء الأخير (الاستهتار الروحى) لا يكمن فى المجال العقلى ؛ بل فى مجال الأخلاق والدين . ان الحياة لا يكون لها معنى جدى الا عندما ينحقق المطلق بوصفه حضورا ، قد يقبل أو يرفض ، لكن لا يمكن أبدا أن نتجاهله أو نؤجل البحث فيه (١٥٠) . والشخصى يتحقق فى جميع منشطه الأخلاقية ، عندما يسلم بالمسئولية خلال تجربة الوجود وخلال مشاركته الحرة فى الفعل الذى يربطه — على نحو حاسم لانفكاك منه — بالفعل المحض

ان المشاركة *La Participation* التى تتيح للواقع أن يظهر بوصفه معطى خارجيا مكنيا ، وزمانيا ، وكيفيا ، هى عملية حيث يكون الوجود حاضرا حضورا مباشرا ، انها لتضفى على هذا الواقع الظاهر مغزى أو دلالة أنطولوجية ، ذلك لأنها تربطه بالوجود « (١٥١) .

ويرى لائل أن هناك اتصالا وثيقا بين الفيلسوف الظواهرى النظرى والانسان العملى الذى يحاول قلب القيم والأخلاق ، فكل من النمطين يرب من بحث مشكلة الوجود ، كيما يهتم فقط بالظاهر ، حيث يتحول المرء الى مجرد ملاحظ ، راء ، أو واصف . والحجة المألوفة التى يلجأون اليها . حتى أن اهتمامنا بأمور مغارة للطبيعة يؤدى الى الحط من قيمة الحياة

Lavelle, *la Présence totale*, Paris Aubier, 1934, pp. (١٥٠)

25-27 (Présence) : سنشبر فيما بعد

Paule Levert, op. cit., p. 9.

(١٥١)

الواقعية التي من حولنا : اى استئصال قيمتها . ويرد لافل على هذه
 النية بقوله : ليس لدينا الحق في ان نحترق دنيانا *Nous' avons pas le droit de mcpriser notre terre* وانه لمن الخطأ الفاحش ان نعتقد بان
 المينافيزيقا تحول انظارنا عن العالم المحيط بنا . ذلك ان ميثمها الحقيقية هي
 ان تخلع وتضمنى على أفعالنا اليومية كرامة أو قيمة أنطولوجية : وان نكشف
 عن القيم النهائية (القصوى) المعرضة للخطر في مواعنا العادية . ان
 التجريبية العلمية لتحقق في مناقشتها عن السطح والأعماق . عن الأشياء
 الدنيوية والأشياء العلوية . فتأكد استقلال وكرامة الأتراء معناه في نفس
 الوقت ادراك اعتمادهم وعلاقتهم العامة بمبدأ مطلق . وعلى الرغم من
 ان لافل حريص على اثبات التفرقة بين الله والعالم ، فانه يفضل خطينة
 نزعة وحدة الوجود ، التي تؤكد مكانة الانسانى فى الوجود ومعنى حياته
 الحاضرة المطلق ، من أن يستسلم للنزعة الوضعية التي تستبعد
 الميتافيزيقا (١٥٢) ، اى تلك التي تستبعد البحث فى الوجود بما هو وجود ،
 بدعوى الاهتمام بما هو كائن ، أو بالواقع .

لكننا — فيما يقول لافل — لانستطيع أن نقابل وأن نواجه الواقع
 الا لأن هناك وجودا ، فليس الواقع هو الأول ، ولا وعى الذات ، ان ما هو
 اول هو الوجود ، اى أن الوجود متقدم على الواقع من حيث الرتبة والشرف ،
 ولا يكون الواقع الا بالوجود — فاثبات الوجود *l'affirmation de létre*
 فيما يقول لافل — امر حتمى لا محيص عنه ، : « متطلب ملح . وضرورة
 لا تقهر » . ان الوجود أول ، مطلق ، كلى ، خارجه لا شىء « (١٥٢) .

اذن ، الوجود عند لافل مطلق ولا يوجد خارجه شىء : وهذا هو
 السبب فى أنه بينما يوضع الواقع موضع التساؤل بعملية تفكير تشملته وتجاوزه
 أو تعلق عليه ، نجد أن الوجود لا يمكن أن يوضع موضع التساؤل ، ذلك
 لأنه من قبل فى الفكر الذى يجب ان يفصله عن نفسه وينظر اليه كأنه مشكلة .

Lavelle, *Présence totale*, p. 14.

(١٥٣)

Paule Levert, *op. cit.*, p. 18.

(١٥٢)

وأنه بوضع الواقع موضع التساؤل يثبت الوجود ويعرف بأنه غير قابل للرد الى الواقع ، وبأنه يتجاوز كل موضوع ، بحيث أن الفكر ذاته لا يعطى عليه (أى على الوجود) ، ولا يستطيع أن يحدده .

ولكن ، هل يمكن القول بأن لافل يهمل السؤال الأساسى الذى نظر اليه دائما على أنه هو السؤال الميتافيزيقى على الحقيقة : لماذا كان ثبت وجود ؟ ، لماذا كان ثبت شىء ولم يكن بالأحرى لا شىء (عدم) ؟ ان لافل لا يتردد فى أن يقول بأن الوجود فى كليته « لا يمكن أن ينظر اليه على انه مشكلة ، لأنه يمكن أن نقول أنه قد خلق نفسه قبل أن يوضع بوصفه مشكلة . فكل المشاكل داخلة فيه . ولأن يكون الوجود مشكلة ؟ هل الوجود جزئى يجعل منه (من الوجود) جزءا ، ويتخذ موضوعا ؟ ولأى غاية ان لم تكن لمعرفته ؟ . وهى فى الواقع غاية جزئية بين غيرها من الغايات الكثيرة » (١٥٤) . فليس هناك سوى مشاكل جزئية توضع بمناسبة تجربة الحياة ، وكل هذه المشاكل توضع فى قلب وصميم الوجود وتفترضه افتراضا . ان الوجود — عند لافل — يشملنا ، بحيث لا نستطيع أن نبتعد عنه وتجعله موضوعا ننظر اليه من خارج ، خارجه ، أو من عل ، من فوته . فاذا استطعنا أن ننظر الى الذات على أنها موجود « خارج العالم » ، لأنها تفكر فى العالم كما لو كان موضوعا غريبا عنها نسبيا ، ولأن ليس لديها عيان عقلى للعالم — الذى هو حضور معطى ، فإنتنا لا نستطيع أن ننظر اليها على أنها موجود خارج الوجود ، ذلك أن الوجود بالنسبة لها عيان intuition لا تقوى على الانفصال عنه . وعلى هذا ، فمن العبث محاولة تأسيس الوجود الا فى نفسه ، ومحاولة تجاوزه على أى نحو حتى لو كان بالفكر ، لأن الفكر يفترض الوجود افتراضا سابقا ، ولا يكون الا به ومنه .

وقاد انعكس تصويره هذا عن الوجود والفكر على تصويره لطبيعة

الفلسفة ومنهجيا ، فقد كان لافل حريصا على أن يجعل تصويره لطبيعة الفلسفة ومنهجها متميزا عن تصور كل من هاملان وبرجسون ؛ اللذين كانا معاصرين له ؛ انه يركز الفرق بين منهجه التحليلي ومنهج هاملان التركيبي . ففى كتاب هاملان عن العناصر الأساسية فى الامتثال ؛ حاول هاملان ان يشهد الكون من خلال الضرورة المنطقية لمنهج تركيبى . وهو اذ يقرر الوظيفة الرئيسية للعلاقة relation يذهب الى أن التفكير الديالكتيكي فى مقدوره أن يضم عناصر بسيطة بحيث يمكن تشييد العالم الواقعى العينى . وهذه الدعوى — فيما يقول لافل — تقوم على تصور شائه للتحليل وعلى سوء فهم لعلاقة الفكر والوجود ، فهاملان التزم منذ البداية بنزعة صورية شكلية فارغة ، وهو الثمن الذى لابد أن يدفع نتيجة للنظر الى العلاقة (أو الاضافة) على أنها أولية قبلية ، ونتيجة رفض تتبع أساسها فى الوجود ، فعملية الاضافة (العلاقة) تظهر دائما داخل باطنية الوجود . هـ

ان لافل يأخذ على المثالية الخلاقة ، التى تركز اهتمامها على الذات النفعلة ؛ وعلى التجريبية المحضة التى تهتم بالجانب المعطى فى المعرفة — يأخذ عليهما أنهما ينظران الى الوجود على أنه حالة ساكنة معارضة لعملية المعرفة . ولافل يدرك التناسب القائم بين الوجود والفعل ويحاول أن يحافظ على المعنى الخصب للوجود الفعلى أو الفعل الأونطيقى (التجريبي) ، فالمرء يستطيع أن يمارس نشاطه لأن الوجود قد قام أولا بدور المبادأة فى جعل الذهن خصبا مثرا ، والأفق العقلى أفق لامتناهى ، لأن الذهن قد وجد نفسه موضوعا داخل نظام الوجود فى حضوره الكامل التام . ومن ثم ، فالمنهج الأساسى فى الفلسفة لابد أن يكون تحليليا ، مبيزا بين أجزاء الوجود فى طابعها العينى والفردى . والتحليل يكتشف الوجود ولا يخلقه ، مادامت كل أفعال الذهن وتصوراتهِ ، ما هى الا أمثلة للوجود فضلا عن أنها أمثلة محدودة ، لا تفيد أبدا أصلها الذى يحرك دائما مجهوداتنا لكى نفهمه ونحركه وفى مقدورنا أن نفسح مكانا مشروعاً — ولكن ثانوى — للتركيب ، على شرط أن نستشعر التواضع العقلى نظرا لعدم قدرتنا على ادراك الوجود

ادراكا كاملا (١٥٥) ؛ فكل من التحليل والتركيب مطلوب ولازم للديالكينيك
الانسانى ؛ لأننا لا نشارك فى الوجود الا بتحولنا من حالة القبول السلبى
الى الاثبات الفعل .

وأولوية المنيج التحليلى تضمن وتدعم واقعية الفلسفة بوصفها بحثا
فى مبدا المشاركة وشروطها . لكن الفلسفة لابد أن تكون عقلية كذلك . واذا
كان لائل يؤكد حاجة العقل الى عيان حسى والى كينيات محسوسة ؛ لكى
يجرب من نزعة هاملان الصورية المجردة ، فانه يؤكد أيضا ويلج على
القول بحق العقل ضد اتهامات برجسون للعقل (أو انذهن) . لقد
كان هاملان يحارب ضد « كاريكاتور » للوجود ، وكذلك الأمر بالنسبة
الى برجسون ؛ كان يهاجم ويحارب ضد « كاريكاتور » للعقل . والفكرة
ليست حالة ثابتة ، قارة ، وانما هى فعل من أفعال الفكر ، فعل غنى ،
خصب ، بل أن برجسون كان أحوج ما يكون الى استخدام التحليل العقلى
كيما يستطيع النفاذ الى ماهية الديمومة وانراك طبيعتها ؛ والى ادراك
ماهية الصيرورة والخلق . وهذه التصورات تنمى الى تراث الفلسفة
الخالدة ، لأنها وسائل متجددة لادراك الوجود . والوجود لا يمكن أن يتصل
به ؛ ولا يمكن أن يجيء ويدرك الا لمن يمارس الحكم العقلى (١٥٦) . ومن
العيب أن يحاول المرء الحفاظ على الوجود بايلاج عنصر لا معقول فى داخله
(أى داخل الوجود) . وليس هناك الزام يجبرنا على أن نقابل بين اللامعقول
والضرورة ، طالما أن العقل يجد مكانا للنزعة والامكان داخل وحدة الوجود
التي تقوم على المماثلة *analogie* (١٥٧) . فهذه الوحدة بناءة للفروق
أكثر من أن تكون هادمة لها ، وترتبط بين العقل والموجودات أكثر من أن
تكون فاصلة بينهما .

Levelle, la Dialectique du Monde sensible, Publication (١٥٥)
de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1921, pp. xxxi-
xxxvi.

Lavelle, Présence, p. 20.

(١٥٦)

Lavelle, De L'Acte, Paris, Aubier, 1937, p. 323.

(١٥٧)

اذن فلسفة المشاركة واقعية وعقلية . لكن لابد أن تكون أيضا روحية .
ذلك أن الفكر سيظل عقيما اذا لم ندركه عنى أنه فاعلية للروح الانسانية .
على أنه الصورة العليا لحياة مثبعة بالحب . ويوافق لائل — في نقده
للمثالية التركيبية وللزعة اللامعقولية — يوافق على فلسفة الروح لانيون
برنشنيك . فاعلية العقلية هي — في نظر كل من لائل وبرنشنيك — التهذيب
الحق للذات ؛ فهي تحول الحياة الانسانية من قبول الوجود الى اثباته . من
يعطى عقلى الى وعى فعال . وأن كان هناك فرق أساسى بين وظيفة الروح
عند برنشنيك ووظيفتها عند لائل — فهو عند الأول ان الروح تتأمل ذاتها .
ولابد أن نرجع الى نفسها ؛ فالوعى هو مجاها الوحيد . اما لائل فلروح
عنده نظمت حسب مجموع الوجود الفعلى ؛ الذى فى حضوره تعيش
وتتحرك .

ولا شك أن العقلية مكونة للذات بوصفها شيئا أكثر من مجرد
نتيجة موضوعية لفاعلية او قوة اخرى . لكن هذا التكوين الذاتى يظل فى
الحرية « خلقا مخلوقا » ؛ وهو اصطلاح استخدمه لائل ليبدل به على
نفس الفكرة التى اثار اليها الفلاسفة المدرسيون . الا وهى العلية
الثانوية . وهو يميز بهذه الفكرة : « الخلق المخلوق » « يميز نظريته الخاصة
من المثالية المطابقة ومن فلسفة الضرورة المحضة على السواء » (١٥٨) فخلقنا
خلق متميز ، ذو طابع خاص ، لأننا لا يجب أن نختلط (ونتداخل) بالوجود
المطلق ، ذلك أن الله هو وحده الذى فى استطاعته أن يخلق خلقا بالمعنى
اللامشروط ، أما الخلق الانسانى فهو يشارك فى الخاصية المخلوقة لخالقنا
الوجودى . وممارسة الحرية تشتمل على انتقال من الحرية التلقائية الى
الحرية الواعية ، من السلبية الى الفاعلية . . بينما لا يمكن أن يكون نمت
انتقال من هذا القبيل بالنسبة الى الله . ووعى لائل بالخطورة الكامنة فى
المذهب الذى يقول بالذهن أو الارادة الخلاقة باطلاق ؛ جعله يستبدل
بالمثل الأعلى الديونوزوسى فى الكفاية والاستقلال ؛ تواضع الفعل الخلقى

reçu et rendu فنبعلنا نتحول ونصبح حاضرين ازاء الوجود . لكن هذا يظل حضورا نسبيا ، حضور جزء امام الكل ، حضورا ناقصا يحتفظ بأثار من حالة سلبية تتلقى من عل . ان الحرية الانسانية حرية مشاركة ، ومن ثم ، فالاستقلال الذى تحققه ، ما هو الا استقلال مشارك فى قوة أخرى ، أكثر منه استقلالا مطلقا .

هذه انظرية فى الاستقلال الالهى والاستقلال الانسانى ، لها نتيجة على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لطبيعة الفلسفة ذاتها التى يحددها لائل بأنها نشوء داخلى للوجود . وهذه الداخلية *intériorité* لا تكون ممكنة الا بخلق منطقة من الباطنية *intimité* فى الذات بوصفها فعلا تأمليا . فالتطور الشخصى وادراك الوجود ما هما الا لحظتان مترابطتان فى الفعل الايجابى البناء للمعرفة . ويرى لائل أنه لا يمكن قيام نقد للمعرفة مشروع حقيقى ، بمعزل عن الأنطولوجيا . وهو يدافع عن مشروعية الميتافيزيقا وصدقها ، باعادة عرض هجوم كنت على الميتافيزيقا الدجهاطيقية ، وذلك على ضوء تناوله الخاص للعلاقة بين الفكر والوجود . وهو يجد — مثل هارتمان — أن العمل يجب أن ينطوى فى الوجود أو أن يشمل فيه ، حتى فى جانبه الفعل (١٥٩) . فهو يذهب الى أن هناك تجانسا أساسيا بين الفكر والوجود ، تشابها يدرك فى نفس فكرة الوجود التى ما هى نفسيا الا مثل للوجود مطابق ، كاف . هذا هو الأساس للعيان العقلى الذى هو — على العكس من كنت — فعال ومخلوق فى نفس الوقت . ولا يقع الانفصال الا عندما يوجد العقل على أنه حالة (وعى) والوجود على أنه موضوع ساكن ، قاصر وحينما ينظر الى الوجود على أنه فعل ، عندئذ تصيح صلته بفاعلية التنكير ، واضحة بينة . ففى فعل المعرفة ، يكون كل من العقل العارف والوجود الذى يعرف ، واحدا فى عملية تكمل كلا من الوعى والعالم الموضوعى . والتفلسف — عند لائل — يبدأ هاهنا ، عند ادخال فعل الفكر

في الوجود . فلدينا تجربة أساسية لوجود فعل قائم ، وانه لعلى هذه التجربة — لا على مجرد امكانياتها — يقوم ديالكتيك المشاركة .

والوجود عند لافل لا يدرك على نحو مجرد ، بل يدرك دائما في العيني ، طالما اتنا نجربه في الأوجه الثلاثة للفعل : المعرفة والارادة والحب . وكتاب « نقد العقل الخالص » لكانت ، هو — في نظر لافل — قاصر فيما يتعلق بمذهب الذات والكوجيتو . وهي نقطة عليها جدل ، دافع لافل عن موقف النزعة الروحية الفرنسية ضد الفلسفة النقدية (١٦٠) (بل انه في حالة ديكرات أيضا ، لابد من ملاحظة أن الذات لا يمكن أن تدرك بمعزل عن الوجود أو نزوعها نحو موضوع ما ، وأن كلا من الذات والموضوع — في نظر لافل — ينطوي داخل الوجود (١٦١)) فالفعل ليس ذاتا ترنسندنتالية يقدم فقط الشروط لامكان قيام التجربة ، وانما هو نفسه يظل غير معروف الا بوصفه موضوعا فنوميناليا (ظاهريا) ، وهو لا يدرك بالمعرفة ، بل يدرك مباشرة في اثناء ممارسته ، ليس فقط على نحو نفسى ، بل أيضا بوصفه اتصالا بالوجود .

ولافل — مثله مثل كثير من الفلاسفة المسيحيين — يرجع الى الكوجيتو الديكراتي ، فهو ينظر الى الكوجيتو على انه مرتبط من ناحية بالعالم الخارجى ، ومن ناحية أخرى بعالم داخلى . وسنهتم بحديثه عن الحقيقة الباطنة ، الداخلية ، فهي الأساس الذى نحس به لوجودنا الفردى . فالذات بالنسبة للخارجية exteriority هي سلبية ، بينما هي بالنسبة للجانب الداخلى مستقلة وقادرة على التأثير والنفوذ والادراك (١٦٢) .

والحقيقة الداخلية — استجابة منها الى احساسها بالنقص — تنفع

-
- Lavelle, *De d'Acte*, p. 145. (١٦٠)
Lavelle, *Présence*, pp. 35-36. (١٦١)
mith, Colin, *Contemporary french Philosophy*, London, (١٦٢).
Methuen, 1964, p. 51.

الى القيام بفعل المشاركة . لكن المشاركة لا يجب أن تفهم على أنها تدخل في حقيقة موضوعية تكون موجودة هناك من قبل . فالفلسفة تبدأ — عند لافل — عندما نتوقف عن الخلط بين الوجود والموضوع ، بل عندما نوحّد بين الوجود والفعل الداخلى . والفعل — فى عملية انجازه — يجسد حقيقته الموضوعية ويظهرها ، وانه لن الأهمية بـمكان أن ندرك أن الذاتى والموضوعى جاتبان للفعل ، وما هما بشيئين منفصلين مستقلين . فثمت توقف أو اعتماد متبادل *interdependence* بين تصورى : الذات والموضوع .

ولقد راينا كيف أن الذات تجرب نقصا معنا بالنسبة الى كمال داخلى ، يكون أساس وجودها ، لكن هناك نزوعا يربط الشعور بالنقص ، نزوعا بتجلى فى الاتجاه الخارجى ، ويبين كيف يتعاق الموضوع بالفعل . يقول لافل : ان الموضوعات أو الظواهر هى العلامات المميزة لحد الفعل ، هذا الحد الذى لا تتوقف أبدا هذه الموضوعات أو الظواهر عن مواجهته ، لكنها لا تعبر عن هذا الحد فحسب ، أو على الأقل انها تكتشف عنه بأن تقدم اليه — على هيئة معطيات يجب أن يتقاهها أو يعاينها — كل شىء ينقصه ، فبدون هذه الموضوعات لا يمتلك شيئا . . . لكن حد الذات ، داخلى بمعنى معين . ومع ذلك نعود فنقول ان الذات ليست داخلية محضة ، ففيها تكون الداخلية مرتبطة دائما بالخارجية ، ذلك أن لها جسدا وعالما يوجدان من أجلها « (١٦٢) . وعلى هذا ، فالفعل والمعطى الموضوعى يؤلفان — عند لافل — عالم الواقع فالجانب الذاتى والجانب الموضوعى يتوقف كل منهما على الآخر ، ويكمل كل منهما الآخر ولافل يعترض هنا على النظرة الأحادية التى يأخذ بها المذهب التجريبي الذى يضى على « المعطى » حقيقة ينكرها على الفعل . ويرى لافل — على العكس من ذلك — أن الموضوع لا يكون بدون الفعل الذى يخرج به الى الوجود . « انه لفى عالم المشاركة يكون التوافق بين الاثنين (أى بين الفعل والمعطى الموضوعى) هو

Quoted from Smith, op. cit., p. 52.

(١٦٢)

الذى يؤلف الوجود الحق « (١٦٤) . ولأننا قادرون على الفاعلية *activité* والانعفالية *Passivité* ، فالوجود قد يبدو قابلا لأن يتوحد اما مع الفعل الخالص أو مع المعطى في مجموعه . والواقع أن الوعى ، الذى هو امكانية — هو أداة التوسط بين الفعل والمعطيات ومن ثم ، فالوعى اما أن يتجه داخل نفسه الى « القوة العظمى » التى ننبا يستمد فاعليته ، أو يتجه الى الخارج ، خارج نفسه . كئما يستخدم تلك الفاعلية فى اقامة مواقف جديدة . يقيهما من عالم الواقع . وعلى هذا ، يكون كمال المشاركة — فى حفظ التوازن بين الفعل والمعطى .

ان لافل — مثله مثل بلوندل — يقيم امكانية الميتافيزيقا على تحليل انمقل بوصفه مشاركة فى الوجود . لكن قدرتنا على ان نعرف العال لابد ان نحدث داخل عملنا الحاضر ، بدلا من الهرب منه . وقوام مبحث الميتافيزيقا — هو تعميق وعينا لهذا العالم ، بحيث نصل الى الفاعلية والى اثبات الوجود (١٦٥) . ويرجع اهتمام لافل بوضع الانسان فى العالم ، الى تأثيره بالوجوديين الألمان بعامة ، فهو يذهب — معهم — الى أن وجود الانسان هو فى جوهره وجود — فى — العالم ، وأن الانسان يحصل على ذاتيته فى نفس الفعل الذى يؤكد به وجوده فى العالم ، بحيث يكون داخلا ومنغمسا فيه . والفلسفة لابد ان تبدأ هنا ، لأن الاحساس بعالمية الانسان هو أشد تجارينا اولية وبكارة . فالاعتقاد الانسانى الأساسى هو اعتقاد المشاركة فيما هو ملكى ، خاص بى ، وفيما ليس بملكى على النساء . ان المشاركة فى الوجود هى — عند لافل — شعور أشد أساسية من الكوجيتو الديكارتى ، وأسبق من « العقبة » *obstacle* عند لوسن ، والقلق عند هيدجر ويسبرز .

وأن يكون حضورنا فى الوجود ، هو حضور مشارك فيه ، أمر لم

Ibid., p. 53.

(١٦٤)

Lavelle, *Le Mal et la Souffrance*, Paris, Plon, 1940, (١١٥)

p. 136.

يسلم به لائل تسليها ، بل اتضح له واعتنقه بعد تحليل طويل للتجربة .
فالوجود لا يرجع إلينا أولا الا على نحو سلبي ، انفعالي ، لأننا في الأصل
موجودات ذات حالات من الوعي .

والصراع الانساني والمحاولات الانسانية حركتها رغبة في تحويل
وضعنا الأونطيقى (التجريبي) وجعله وضعا أقل امكانا ونقصا . وانتقالنا
من الشيء الى الشخص ، ومن الحالة الى الفعل ، دليل على تناهينا
وشوقنا الى اللامتناهي ، فضلا عن أن التطور أو النمو الشخصى يحدث في
الزمان ، الذى ما هو الا أداة وضعت تحت تصرفنا من أجل أن نحول الحالات
السطحية للوعى الى حقيقة عينية مشخصة متكاملة . اننا نعيش في الزمان
نكن صوب السرمدية . فزمانيتنا لا تكفى — كما يزعم هيدجر — بل السرمدية
هى التى تحثنا على أن ننزع نحو انفعال الخالص المحض والوجود الكلى ،
والتقدم الزمانى يدل على الطبيعة المشاركة ، وعلى امكان وجودنا
التجريبى (١٦٦) .

والحقيقة الواقعية المتناهية ما هى — في نظر لائل — الا موجود خليط ،
هجين *ens mixtura* مركز متقلب للفعل والمعطى . والوجود هو دائما حاضر
الينا لكننا دائما حاضرين اليه ويجب أن نتقدم في تحقيق وجودنا الشرعى
الحقيقى ، فبذلك « نقترب ونجىء الى أنفسنا » بالتدرج . وهناك فترة
بين حالة التلقائية الساذجة والوعى الذاتى الكامل . والعالم هو الذى
يملا هذه الفترة والذى يثير في أنفسنا التأمل . ولافل والمدرسيون يرفضون
المكانة العليا والتميزة التى نسبها المثاليون الى الفكر (١٦٧) . فهم يدركون
أن الخاصية الحققة التى تميز ذهن الانسانى هى حاجته الى أن ينقد نفسه
اولا في معرفة الموضوع « قبل أن يستطيع ادراك نفسه في التأمل » .

ولافل أبعد ما يكون من أن يأخذ بفكرة الظواهريين ، بحيث يرد العالم

Lavelle, *De L'Être*, Paris, Alcan, 1928, pp. 69-90. (١٦٦)

Lavelle, *Présence*, pp 69-70. (١٦٧).

الى مجرد ظلّ أو شبح للفعل ؛ ذلك أن لافلَ يركزَ على القضية التي مؤداها أن المظاهر ، هي نفسها صور الوجود ، وحقيقتها ترجع الى حضور الوجود المطلق الذي تدل عليه ، ومهمتها هي أن تحول اذهاننا فتجعلها فعالة حاضرة بالنسبة الى جانب معين خاص من جوانب الوجود . ان تصوراتنا تتحدد وتتحول الى تصورات عينية عندما تتحد مع الحساسة ، فمن خلال الجسد يصبح العالم الجماهيري عالمي أنا . ونظرية « جسدى » non corps تلعب دورا هاما في أنطولوجيا لافل ، كما هو الحال في أنطولوجيا سارتر . فهذا الجسد الذي هو جسدى وهو في نفس الوقت موضوع في العالم يشهد على وجودى المشارك ويدل على تمكنى في العالم . ومن خلال امتلاكى للجسد ، أحقق منظورى الفردى عن العالم ، فبدلا من الالتجاء الى الأناثة أو الذاتية المتطرفة solipsisme ، فان الجانب الجسدى من طبيعتى يكون وسيلة للاتصال بالأشخاص الآخرين بوصفهم أعضاء متأخين في عالم الموضوعات ، وبجسدى أصبح للآخر موضوعا موجودا ، ولنفسى مركزا زمانيا فرديا للاحاساسات والامتثالات ، فانفعاليتى (ملبىتى) وعلاقائى المتبادلة مع الآخرين المشاركين في الوجود تصبح مت موضعة في جسدى ، وتصبح هي الشروط التى تخضع لها الذات (١٦٨) .

لكن لا يجب أن ننظر الى الشروط المادية على أنها هي وحدها القيود المفروضة على الذات ، ذلك أن علاقة هذه الشروط بالذات غير متعينة ، ومن ثم ، غامضة منذ البداية . والمادة ليست حاجزا يقف في سبيل تقدم الذهن ، لأنها ليست تصورا محددًا وليست حالا لاواقع يختلف كلية عن الذهن . فقد تصبح اما عقبة أو عونًا ، وذلك يتوقف على نوع القرار الذى تتخذه عندما نواجه المادة . ان الهدف الحقيقى للحدود أو (القيود) المادية هو أى تمدنا بالمنبه لبذل الجهود ، فالارادة فقط وظيفة روحية ، بل هي أيضا مصدر قوة طبيعة الانسان المعتدة المركبة والارادة تمكن النظام الذاتى

من أن ينتقل إلى النظام الموضوعي ، وتحول الوجود أو الفعل إلى علامة منتج خلال تشكيله للمادة . وعلى هذا ، فالمادة عندما ينظر إليها بامعان وعندما نتناولها صحيحا فانها تستخدم بوصفها دعامة للعمل ووسيلة للتواصل الموضوعي بين الأشخاص .

ويذهب لائل إلى أن الطريق الديالككتيكي إلى المطلق ليس طريقا صعبا عقيما وانما هو طريق حقيقي يؤدي إلى نهاية حقيقية . وهي و يتفق مع بسبب في هجومه على هيدجر في المحايثة الشاملة الكلية . فنزعة المحايثة هذه تنطوي على اعتقاد ضمنى باستقلال الوجود الانساني . لكل لائل يرى أن العالم ليس هو نفسه الوجود ، بل هو وسيلة قد يستطيع الانسان بواسطتها أن يؤكد نفسه في الوجود . والأصح أن نقول — واصفين وضع الانسان — ان العالم فرصة الانسان أو مناسبة له لكي يتجاوز العالم بادراك الوجود الفعلي . وبالمثل ، فان الزمان ليس هو « الأول والآخر » لوجودنا الفعلي التجريبي ، لأن الحياة الانسانية لا تصبح ذات معنى في نظام زمانى مغلق ، بل في زمان مفتوح على السرمدية . والمحايثة نفسها لا يكون لها معنى الا بوصفها اشارة وظيفية إلى العلو . فكل منهما (المحايثة والعلو) يحدد وضع الانسان ، ويجعل للحياة معنى .

ان اسهام يسببزر الأكبر فيما يتعلق بمسألة وضع الانسان في الكون ، يتمثل — فيما يقول لائل — في اصراره على الحاجة إلى العلو . فاذا استطاع الوجود الانساني أن يتجاوز الوجود التجريبي ، فلا بد أن يصبح متوجها صوب العلو . لكن هذا البعد الآخر (العلو) ظل عند يسببزر موقفا انسانيا فحسب « لكن أنطولوجيا لائل اتخذت خطوة أبعد من يسببزر ، حيث أنشأ نصورا فلسفيا عن الله الحق والحي . وقد تحقق ذلك عن طريق اشرانه إلى التفرقة بين العلو النسبي والعلو المطلق ، بين العلو والعال . نالغنو

Le Moi et son destin, Paris, Aubier, 1936, (١٦٩)

p. 11.

النسبي الذي يوجد في الأفعال الانسانية : يكون دائما مرتبطا بالمحاينة .
لأن أفعالنا ما هي الا حقائق مشاركة (١٧٠) .

ولا شك أن تعاطف لافل مع يسبرز وهجومه على هيدجر ، فيما يتعاق
بمسألة العلو ، يرجع الى أن هيدجر صريح في رفضه للعلو الراسي الذي
يفترض أن ثبت آلهما مفارقا عاليا ، وان لم يفكر أن هناك علوا أفقيا ،
والغريب أن لافل لم يلتفت الى ذلك . أما تعاطفه مع يسبرز : فذلك لأن
هذا الأخير قد أفسح مجالا كبيرا لتفسيرات دينية لنظريته في الشفرات
والعوا ، وعدم انكاره لله ، فثبت علو راسي تسمح به نظريته : وان أنكر
هو ذلك التفسير الديني .

لكن مع ذلك فهناك ما يفرق أنطولوجيا المشاركة عند لافل عن
أنطولوجيا الشامل عند يسبرز . وسر من التجربة الأولية في أنطولوجيا
المشاركة هي تجربة فرح لا تطلق ، والكلمة العليا للاميان لا للاخفاق .

تلك هي أنطولوجيا المشاركة عند لافل . وقد يثور سؤال هو : لماذا
نظمتنا على هذه النظرية اسم أنطولوجيا . . ؟ الواقع أن هذه التسمية
ليست ضرورية ، فمن الممكن أن نستبدل بها اسما آخر مثل « ميتافيزيقا
المشاركة » ، ذلك لأن لافل لم يفرق بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، بل
وبينهما وبين الفلسفة عموما . لكن هناك مبررا دفعنا الى تفضيل اسم
« أنطولوجيا » على غيره ، وهو أن لافل اختاره عنوانا لكتاب بحث فيه
محصل نظريته وهو « المدخل الى الأنطولوجيا » تكلم في الجزء الأول منه
على « المقولات الأولى للأنطولوجيا » وفي الجزء الثاني على « المقولات
للاكسيولوجيا » ونظرية ، القيم عنده داخلية في نطاق الأنطولوجيا والميتافيزيقا .
فبنو يقول : « واضح أن هناك هوية بين الوجود وتبريره الخاص ، (الفعل)
ومن ثم فهناك استحالة الفصل بين الأنطولوجيا والاكسيولوجيا (= نظرية
القيم) » (١٧١) .

Lavelle, Introduction à l'ontologie, Paris, P.U.F. 1947, (١٧٠)

pp. vii-viii.

Lavelle, Les trois moments de la Métaphysique, dans (١٧١)

Farber, l'Activité Philo., op. cit., p. 132.

ولائل لم يعن كثيراً بالبحث في تحديد الميتافيزيقا واثبات إمكانية قيامها ، فهو يقول في بحث له بعنوان « لحظات الميتافيزيقا الثلاث » « انه من العبث الذى لا يؤدي الى شىء أن نحاول تحديد الميتافيزيقا والتساؤل عن إمكان قيامها ، قبل أن نشرع في تشييدها وتأسيسها ، ذلك أن مثل هذه المحاولات والأبحاث انما تؤجل التأمل وتؤخره وتعمل على تشويشه ، فان تتساءل عن مشروعية موضوع لم يتم تأسيسه بعد ، ينتهى بالضرورة بالسلب . . . وعلى هذا ، فان افضل طريقة لاثبات مشروعية شىء وإمكان قيامه هو أن نعمل على تحقيقه ، بالفعل » (١٧٢) .

أما عن هذه اللحظات الثلاث للميتافيزيقا فيقول عنها : ان هناك لحظات ثلاث مختلفة في اثبات الوجود ، لأن (١) الوجود ينكشف الى أنا أولاً بالقوة التى تجعلنى أقول « أنا » القوة التى تحمل في داخلها — منذ أن تبدأ في التحقق والممارسة — الفعل الذى يجعلنى موجوداً . لكن (٢) في التجربة نفسها التى أكون أنا فيها يظهر وجودى بوجود يشمل وجودى ويتجاوزها ، منه استعمرت قوتى على الوجود وبالتالي قولى « أنا » ، والذى لا اكف عن المشاركة فيه ، والذى لا يمكن أبدا النظر اليه على أنه موضوع ، بل على العكس يجب أن يحدد بوصفه الداخلية المحضة *l'intériorité pure* ، أى بوصفه فعلاً خالياً من كل انفعالية ، وله تدين جميع أفعالي الجزئية بإمكانية تحققها . (٣) وبين فعل المشاركة الذى يتيح لى أن أقول « أنا » ، والذات الحاضرة حضرة كلية أو المطلق الذى يؤسس الفعل ، توجد فترة *intervalle* نهائية ، يجيء العالم فيشغلها ويمأؤها ، ولا يمكن للعالم أن يتقدم الى الا على نحو خارجية *extériorité* نحاول دائماً ادراكها وقهرها (١٧٢) .

تلك هى لحظات الميتافيزيقا الثلاث ، وهى لا تختلف بحال عن لحظات الأنطولوجيا أو الفاسفة عنده ، فهذه المباحث — فى نظره — واحدة ونفس الشىء ، ولم يعن بالترقة بينهما ولا البحث فى ماهية كل منها ، إذ أن

Ibid., pp. 132-133.

(١٧٢)

ذلك يضر التأمل ويعوقه عن التقدم ، فاثبات امكانية شىء تنهت في البدء في اقامته وتحقيقه : لا في محاولة البحث في تحديده وامكان قيامه .

٥٠ =

مما سبق نستطيع أن نتبين — بوضوح — عدة خصائص تميز هذه الصنوف المتعددة من الأنطولوجيا ، وأهم هذه الخصائص : (أ) نقد الأنطولوجيا القديمة التقليدية ، واثبات اخفاقتها في ادراك الوجود عن طريق العقل ، مما أدى الى الاعلاء من شأن التجربة وسيلة لدرك الوجود وسبر اغوار اواقعه . (ب) الافادة من المنهج الفنونولوجى ، بحيث صار وصف ظاهر الوجود أمرا على جانب كبير من الأهمية ، فعن طريق هذا الوصف نتبين طبقات اوجود ومتولاته . (ج) الاهتمام بوضع الانسان في الوجود ، والعناية بوصف احواله العينية الملموسة ، وبخاصة الحرية .

لكن الوجود عند هؤلاء الفلاسفة هو الموجود ، حسب اصطلاح هيدجر وتفرقته المشمورة بين الوجود والموجود . وهذا الموجود اما أن يكون هو الموجود في مجموعه ، الموجود بما هو كذلك ، أو الموجود الأعلى (الله) . ولذلك ، ففى مقدورنا أن ننعتهم — رغم تباين اتجاهاتهم العامة — بأنهم « فلاسفة موجوديون » . تميزا لهم من هيدجر الذى يعد « فيلسوف الوجود » بحق . و — بعبارة أخرى — نستطيع أن نقول انهم أنطولوجيون أكثر منهم ميتافيزيقيون ، فى حين أن هيدجر ميتافيزيقى أكثر منه أنطولوجى ، رغم أنهم قد افادوا كثيرا من الجانب الأنطولوجى فى فلسفته .

ولئن كنا فى هذا الفصل قد تعرضنا افلاسفة وجهوا النقد للميتافيزيقا التقليدية ، توجيها يقوم على أساس من الحب للميتافيزيقا بعامة ، أو الميتافيزيقا الجيدة ، فاننا سوف نتعرض فى الفصل التالى لفلاسفة يستهدفون من وراء تقدمهم استبعاد الميتافيزيقا عموما ، باسم شىء آخر غير اصلاح الميتافيزيقا ، هو العلم .

الفصل الرابع

المتافيزيقا والعلم

- ١ — المتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء ، باسم العلم ومن أجله .
- ٢ — المتافيزيقا في مقابل العلم ، او الحظ من شأن العلم باسم المتافيزيقا .
- ٣ — استبعاد المتافيزيقا والعلم على السواء ، باسم الانسان ومن أجله .
- ٤ — استبقاء المتافيزيقا والعلم معا ، او ويتجدد : نموذج العالم المتافيزيقي .
 - (أ) تطور ويتهد الفلسفى .
 - (ب) المشكلة الأساسية للمتافيزيقا ، والمبدأ الأنطولوجى .
 - (ج) طبيعة المتافيزيقا .
 - (د) منهج المتافيزيقا .
- ٥ — تلخيص .

.. وما الحاجة الى الميتافيزيقا في هذا العصر ، عصر العلم ؟ . هذا هو السؤال الذى يتردد — وان لم يكن بنفس الصيغة — فى مؤلفات الغالبية العظمى فلاسفة العصر الحديث الذين يتعرضون للميتافيزيقا عموماً . والسؤال فى ذاته وبصورته تلك ، يثير التساؤل : فما هى الضرورة التى تدفع الى اثارته ؟ او — بعبارة اخرى — لماذا هذا السؤال أصلاً ؟ ان العلم — وهذه حقيقة لا شك فيها — يميز العصر الحديث عن غيره من العصور ، كما كان الدين يميز العصور الوسطى تمييزاً لا شك فيه أيضاً . لكن ، لماذا ينفرد عصرنا — دون تلك — باثارة هذا السؤال ؟ . فى العصور الوسطى لم يوضع السؤال : « وما الحاجة الى الميتافيزيقا فى هذا العصر ، عصر الدين » ، بل وضع بدلا منه السؤال الرئيسى التالى : كيف يمكن التوفيق بين الفلسفة (الميتافيزيقا) والدين ؟ وثمت اختلاف جوهري بين السؤالين ، فالسؤال الأول يتضمن الشك فى امكان قيام الميتافيزيقا جملة ، أما السؤال الثانى فينظر الى الميتافيزيقا كما لو كانت شيئاً مسلماً به ، لا يقبل الشك . وكان هذا الأمر الأخير هو الذى يمثل اعتقاد غالبية المفكرين فى العصور الوسطى . نقول « غالبية المفكرين » لأن فئة منهم شككت فى قيمة الميتافيزيقا ، لا فى ذاتها وبما هى كذلك ، وانما لتعارض أقوالها مع الدين ، أو الشريعة كما يقولون . وهى فئة قليلة لا تشكل اعتراضاتها تياراً عاماً غالباً يناهض الميتافيزيقا .

اذن ، فكون عصرنا ينفرد باثارة هذا السؤال ، لدليل بين على أن هناك تياراً عاماً يشك فى امكان قيام الميتافيزيقا بما هى كذلك ، ايماناً بوحداية العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير لكل شىء وبمعرفة العلل الأولى والأخيرة . ولذلك نجد فى هذا العصر وحده ظاهرة فريدة هى كثرة الأبحاث التى يكتبها كبار الفلاسفة والتى تحمل صراحة عنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » . والسؤال عما هو شىء من الأشياء هو — فيما يقول هيجل بحق — « سؤال عن ماهية هذا الشىء . ولا ينبثق السؤال عن

ماعية شىء ما الا عندها يصبح الشىء — الذى توضع ماهينه موضوع التساؤل — غامضا ومتلبسا والا عندها تصبح العلاقة بين الانسان ، وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعومة « (١) . فالسؤال ما الميتافيزيقا ؟ يتضمن أن الميتافيزيقا صارت وكأنها مشكلة تنتظر الحل ؛ أو أزمة بحاجة الى تفریح . ولم يكن الأمر كذلك قبل هذا العصر ؛ عصر العلم . فلقد كان التأمل الميتافيزيقي سائدا — على نحو تلقائى — أيام اليونان وفي العصور الوسطى ، دون ما تساؤل صريح فى إمكان قيام الميتافيزيقا . صحيح كانت هناك شكوك فى بعض أقوالها ، لكن لم يحدث أن وضعت الميتافيزيقا فى جملتها موضع التساؤل أو الشك .

ومنذ مطلع العصر الحديث ، حيث بدأ العلم للطبيعى فى الظهور ، وثبت سؤال رئيسى يتردد — على نحو أو آخر — فى مؤلفات الفلاسفة : ما هو فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا ؟ . أيتمثل فى الموضوع الذى يبحثه كل منهما ، أم فى المنهج الذى يستخدم ؛ أم فى الموضوع والمنهج على السواء ؟ . نعم انه منذ أرسطو والفلاسفة يفرقون بين الميتافيزيقا والعلم ، وخاصة من حيث الموضوع ، فالميتافيزيقا تبحث — فى نظرم — فى الموجود بما هو موجود ، أما العلم فيبحث فى الموجود « بحال ما » ، لكن التفرقة لم تكن أساسية ، ذلك أن التفرقة الأساسية عندهم كانت بين القسم العلمى فى الفلسفة وقسمها العلمى الذى كان يضم العلم الطبيعى بوصفه العلم الأسفل ، والميتافيزيقا بوصفها العلم الأعلى (٢) . « فالعلوم — كما يقول الفارابى — منها جزئية ومنها كلية . . . العلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ، ويختص نظرها بأعراضها الخاصة لها ، مثل علم الطبيعة . . . وعلم الهندسة . . . وعلم الحساب . . . وعلم الطب . . . وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشىء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات . . . وأما العلم الكلى (الميتافيزيقا) فهو الذى ينظر الى الشىء .

(١) هيدجر ، ما الفلسفة ص ٣٩ .

(٢) رسائل ابن سبعين : تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار

المصرية ، ص ٧٩ .

انعام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة ، وفي أنواعه ولواحقه ، وفي الأشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية . مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص « (٢) . هذه هي تفرقة فلاسفة ما قبل العصر الحديث ، عصر العلم ، بين الميتافيزيقا والعلم . وهي تفرقة فرعية ، أي بين فرعين . أحدهما جزئي والآخر كلي ، يندرجان تحت قسم واحد هو القسم العلمي في الفلسفة ، في مقابل القسم العملي فيها .

لم تصبح هذه التفرقة أساسية الا في العصر الحديث عندما ظهر العلم الحديث ، وعندما بدأ الفلاسفة يبحثون في مناهجه . وكان الهدف الذي يسمعون اليه من وراء هذه التفرقة هو اما استبعاد الميتافيزيقا من أجل العلم ، او استبقائها من أجل العلم ايضا . وفيما يلي تفصيل لذلك :

قد يبدو للبعض أن استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم ، دعوة جديدة استحدثتها المناطقة الوضعيون في وقتنا الحاضر ، والحق أنها قديمة أنها قديمة قدم بيكون . الذي يعد أول فيلسوف وضعى دق شعاب الطريق نحو استبعاد الميتافيزيقا . فبيكون هو أول من أقام التفرقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج ، فالميتافيزيقا عنده تستخدم المنهج التأملى ، اما العلم فيستخدم المنهج الاستقرائى ، او بعبارة اخرى ، المذاهب الميتافيزيقية هي من صنع الخيال . ونقابلها انظريات العلمية التي هي نتيجة للاستدلال الاستقرائى من الواقع . وهذا الراى هو الذى ادى في الحقيقة الى ملبشبه الطلاق البائن بين العلم والميتافيزيقا ، فنظر الى منهجى الاستقراء والتأمل على انها متقابلان . وقد ذهب بيكون الى أن البحث الاستقرائى السليم لا يكون الا بغياب كل الأفكار السابقة ، فأولئك الذين تملأ عقولهم التأملات لا يصلحون للقيام بالتجربة العلمية والمشاهدة العلمية . انهم يحيزون لتأملانهم . وهذا التحيز يجعلهم مستعدين للملاحظة الوقائع التي تؤيد تأملاتهم فحسب ، وغير راغبين

(٣) الفارابى : « كتاب الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة » في « المجموع » مصر ، ١٩٠٧ ص ٤١ .

في ملاحظة الوقائع التي تفندھا . ويترتب على ذلك أنہم لا يحصلون على الحقيقة ، وإنما يدعمون آراءهم التي تصوروا من قبل وبالتالي نصبح تحيزاتہم فجة وخرافات .

ان معارضة بكون للميتافيزيقا اقل عنفا من معارضة المناطقة الوضعيين !ها ، ذلك أن معارضته للميتافيزيقا ما هي الا مجرد معارضة لمنهجها . ولم تكن رغضا لطابع الميتافيزيقا المجرّد ، بقدر ما كانت رغضا للقفز الى النتائج الميتافيزيقية . ويرى بكون اننا سنصل — عن طريق النهوض بالعلم وتطويره ، وعن طريق البدء بالملاحظة ومن تم تطوير النظريات تطويرا يصل بها الى درجة من التحديد ، عن طريق طلوع سلم الاستقراء درجة . درجة — سنصل عن طريق هذا كله الى اشد النظريات اساسية ، الا وهي الميتافيزيقا العلمية . فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية ، لأنها لن تتحقق بالمنهج التأملی ، وإنما بالمنهج الاستقرائي (٤) . وهي جزء من الفلسفة الطبيعية . فالفلسفة عند بكون تنقسم ثلاثة فروع: الفلسفة الالهية، والفلسفة الطبيعية، والفلسفة الانسانية أو الانسانيات . والفلسفة الطبيعية تنقسم قسمين فرعيين : نظري وعملي . القسم الأول يهتم ببحث العلل ، والثاني يهتم باحداث النتائج . والقسم النظري من الفلسفة الطبيعية ينقسم الى فيزياء خاصة وميتافيزيقا (٥) . وها هنا نقابل تصور بكون الجديد للميتافيزيقا . وهو يوضح باستخدامه لهذا المصطلح القديم على نحو يختلف عن الاستخدام المألوف عموما — أنه يريد أن يتبع القدماء ويحتفظ بالمصطلح القديم ولكن بمعنى مختلف (٦) . وهناك في تاريخ الفلسفة امثلة عديدة على التناول الاتفاقي للمصطلحات . بيد أن مثل هذا التغيير في معنى المصطلح مصدر لكثير من اضطراب الفكر واختلاطه . وهذا ما نجده عند بكون ، فالميتافيزيقا العلمية عنده بوصفها قسما خاصا من أقسام الفلسفة الطبيعية

Agassi, J., *The Nature of Scientific Problems and their Roots in Metaphysics*, in Bunge, M. (ed), *The Critical Approach to Science*, London, The Free Press, 1964, p. 194.

نهنم بالطبيعة . ولا شىء غير الطبيعية ، ولكننا نهتم بأسمى أجزاء الطبيعة وحسب ، فهى تعنى — على العكس من الفيزياء التى تتناول ما هو كامن فى المادة ، وبالتالي تكون عابرة مؤقتة — بما هو أكثر تجريدا وثباتا . وبينما تفترض الفيزياء فى الطبيعة الوجود والحركة والضرورة الطبيعية ، نجد أن الميتافيزيقا تفترض الى جانب ذلك ، الذهن والفكرة . وبما أن الجزء الخاص من الفاسفة الطبيعية يسميه ببيكون الفيزياء الخاصة ، فاننا نستطيع أن نستدل بسهولة أن الميتافيزيقا الجديدة ، أو العلمية ، ترادف الفيزياء العامة .

لقد دافع كل من ديكارت وكنت عن الميتافيزيقا العلمية ، وعد كل منهما الميتافيزيقا الخاصة به مجموعة من المعارف اليقينية ، وبالتالي العلمية . وكانت فكرتهما عن اليقين تختلف عن فكرة بيكون ، فقد كانت استدلالا قريبا أكثر منها استدلالا استقرائيا . وترتب على ذلك أنهما نظرا الى الميتافيزيقا على أنها بداية البحث العلمى ، لا نهايته كما ذهب بيكون . بيد أن كل منهما نظرا الى العلم بوصفه يقينيا ، والتسليم بأن الميتافيزيقا لا بد أن تكون عابدة ، والا استبدت ، تجعلهما مختلفين عن بيكون (٧) . ان بيكون لم يستبق الميتافيزيقا ولم ينقذها لجرد أنه جعلها علمية تستخدم المنهج الاستقرائى ، لأنها فى هذه الحالة لا تخرج عن ميدان العلم بمعناه الواسع ، أو هى لا تخرج عن كونها فيزياء عامة فى مقابل العلم الطبيعى الذى هو الفيزياء الخاصة . لذلك ، فبيكون ينتمى الى أولئك الذين استبدوا الميتافيزيقا بمعناها المعروف التقليدى ، أى تلك التى تقوم على المنهج التأملى ولقد اشتهت فى نقده لهذه الميتافيزيقا الى الحد الذى لم يفرق معه بين الميتافيزيقا الحقيقية الجيدة ، والميتافيزيقا الباطلة الرديئة الزائفة ، فهجومه على ميتافيزيقا أرسطو نظر اليه على أنه هجوم على كل ميتافيزيقا . وهذه

Bacon's Philosophical Works, London, 1905, p. 89. (٥)

Ibid., p. 89. (٦)

Agassi, op. cit., p. 194. (٧)

مبالغة من جانبه ، ذلك أن الهجوم يعد مقبولا وذا تأثير عندما كانت ميتافيزيقا أرسطو سائدة وفي عنفوان قوتها . لكن بعدئذ ، جاء نصر النظرية الكوبرنيقية وميتافيزيقا جاليليو وديكارت . ومما لا شك فيه أن هذا التطور قد أحدث تغييرا في الموقف ، فمنذ ذلك الوقت أصبح من الضروري تعديل فكرة ببيكون المبالغ فيها عن الميتافيزيقا ، وذلك بدراسة الفرق بين ميتافيزيقا أرسطو الزائفة أو الرديئة وميتافيزيقا ديكارت الجيدة . ومع هذا ، احتدم الجدل حول هذه المشكلة مادامت هناك حاجة في ذلك الوقت تستدعي تشجيع التجريب وتفضيله على التأمل . ورغم هذا كله ، فإن نقد ببيكون — ونقد الوضعيين عموما — للميتافيزيقا بما هي كذلك قد أفاد الميتافيزيقي الحق ، ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن تنحل بسهولة وترتد الى شبه علم أو علم زائف ، بأن تقدم اطارا لتفسيرات على التقد *ad hoc explanations* ، بدلا من أن تقدم التفسيرات العلمية . لكن هجوم ببيكون والوضعيين على الميتافيزيقا بوصفها ميتافيزيقا على النقد (ضيقة) أو شبه علمية ، ساعد الميتافيزيقي الأصيل على أن يأخذ حذره من الوقوع في التطبيقات اللاعقلية (٨).

وخلاصة موقف ببيكون من الميتافيزيقا هي أن الميتافيزيقا عنده يجب أن تستبعد ، مادامت تقوم على منهج التأمل . أما العلم فباق ، طالما أنه يستخدم منهج الاستقراء . ويعد ببيكون بذلك أول من مهد لاستبعاد الميتافيزيقا بمعناها التقليدي المعروف — باسم العلم ومن أجل تقدمه ، رغم مناداته بما أسماه الميتافيزيقا العلمية ، التي هي أشبه ما تكون بالفيزياء العامة ، ورغم أن نقده للميتافيزيقا قد أفاد الميتافيزيقيين العقليين في أن ينجبوا الوقوع في أسر النزعات اللاعقلية . ويكون بتفرقة بين الميتافيزيقا والعلم قد فصل بين التأمل الذي يعين على تخيل الفروض والتجريب الذي يساعد على تحقيق هذه الفروض . انه بعبارة أخرى — استبعد الفرض وحط من شأنه ، وأعلى من قيمة الملاحظة والتجريب ، في حين أن العلم يجمعاهما الدقيق لا يكون — وهذا ما سنفصله فيما بعد — الا بغرض الفروض

Ibid., p. 192.

(٨)

أولا ، فمحاولة تحقيقها ثانيا : أى أنه لا غنى للعلم عن الميتافيزيقا ، فالنظريات العلمية لا تجيء على نحو استقرائى من الوقائع وإنما يتخيل أولا ثم تحقق تجريبيا بعد ذلك .

ورغم اعتراف الكثير من علماء العصر الحاضر بحاجة العلم الى الميتافيزيقا ، أى حاجة التجريب الى التأمل ، فإن الدعوة الى استبعاد الميتافيزيقا لا تزال آخذة بنب بعض انفلاسفة المعاصرين وهم المناطقة الوضعيين ، بل لقد نشر أحدهم ، وهو كرنب ، بحثا بعنوان : « استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقى *Überwindung der Metaphysik* durch logische Analyse der Sprache » (١٩٣٢) . والحق أن دعاوى المناطقة الوضعيين فى انكار الميتافيزيقا ، لم تخرج عما جاء فى هذا البحث . لذلك ، فسوف نعرض لأهم النقاط التى وردت فيه ، تمهيدا للرد عليه (٩) .

ما الذى يفهمه كرنب من « الميتافيزيقا » التى يحاول أن يستبعدها ؟ . ان الميتافيزيقا فى رايه ، محاولة للنمير عن أشياء لا يستطيع العلم التجريبي تناولها ، ولا يقوى على الوصول اليها . ويقسم كرنب كل القضايا التى تحمل معنى ثلاث فئات : (أ) قضايا صادقة بالنسبة لصورتها وحدها (أى الأحكام التكرارية أو التحليلية) ، وهذه القضايا — فى رأى كرنب — لا تقول شيئا عن عالم الواقع ، ويدخل كرنب ضمن هذه القضايا قواعد المنطق والرياضة . (ب) قضايا تنطوى على تناقض منطقي : وهذه قضايا كاذبة بالنسبة لصورتها . (ج) أما القضايا التى تبقى بعد ذلك فهى أحكام

(٩) ترجم هذا البحث القصير الى الفرنسية ، بعنوان مختلف قليلا عن العنوان الألمانى ، فالترجمة تقرأ « هكذا العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقي للغة *La Science et la Métaphysique devant l'Analyse Logique du Langage* .

وسوف نشر اليه بـ (SM)

التجربة ، وهي تتعلق بالعام التجريبي ، وقد تكون صادقة او كاذبة .

ويذهب كرنب بعد ذلك الى القول بأن القضايا التي لا تنتمي الى اى من هذه الفئات الثلاث ، هي خلو من كل معنى . وقضايا الميتافيزيقا هي — في نظره — من هذا القبيل . وهو لا يفهم الميتافيزيقا على انها الميتافيزيقا التأملية التي تقول بالمعرفة على أساس « العقل الخالص » و « العيان الخالص » بمعزل عن التجربة ، بل يضيف اليها كذلك الميتافيزيقا التي تقوم على التجربة ، لكنها تحاول — عن طريق استدلالات خاصة — ان تدرف ما يقوم وراء التجربة المباشرة (الشيء في ذاته) . ثم يأخذ كرنب في تعداد الاتجاهات الميتافيزيقية التي يعادها ، وهي الواقعية (وبعنى بها كرنب المادية) والذاتية والمثالية والظاهرية والوضعية ، بسنفاها التقديم (١١) .

لكن ، كيف يستبعد كرنب الميتافيزيقا ؟ يرى كرنب ان اعداء الميتافيزيقا كثيرون منذ أيام اليونان الى وقت الفلاسفة التجريبيين في القرن التاسع عشر ، وكانت انتقاداتهم توجه من وجهات للنظر مختلفة ، فقد رأى البعض أن الميتافيزيقا مذهب خاطيء ، لأنها تتناقض ومعرفتنا التجريبية ، وذهب البعض الى أنها غير يقينية ، على أساس أن مشاكلها تجاوز حدود المعرفة التجريبية ، ورأى الكثيرون من اعداء الميتافيزيقا أن الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية أمر عقيم لا جدوى منه . ومهما تعددت الاعتبارات ووجهات النظر التي يستند اليها اعداء الميتافيزيقا ، فان المنطق الحديث هو وحده — في رأى كرنب — القادر على تقديم اجابة دقيقة عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة أم لا (١٢) . وهذه الاجابة لا تكون الا عن طريق تحليل اللغة ، ذلك أن تحليل اللغة يكشف عن وجود كلمات ومجموعات من الكلمات لا تشبه القضايا عند النظرة الأولى ، لكنها في الحقيقة وعند امعان النظر ، ليست

Carnap, SM, p. 13.

(١٠)

Ibid., p. 10.

(١١)

عضايا اطلاقا . وعذه القضايا الزائفة هى — على وجه الدقة — قضايا فارغة من المعنى . وهى كذلك لأحد أمرين : إما لأن الكلمات الموجودة فيها ، كلمات لا معنى لها ، أو لأن هذه الكلمات — اذا كانت ذات معنى — جمعت على نحو يكسر قواعد المنطق .

ولكى يكون للكلمة معنى — يجب — فى رأى كرنب — أن يتحقق فيها الشرطان التاليان : (١) لابد أن تتحدد صورة أبسط قضية تتجسد فيها هذه الكلمة (مثلا بالنسبة لكلمة حجر ، فان صورة القضية الأولية يجب أن تكون : « س حجر ») . (٢) بالنسبة لهذه القضية الأولية لابد أن يكون هناك جواب عن السؤالين التاليين : من أى القضايا يمكن أن تستنبط ؟ وما هى انقضايا التى يمكن استنباطها منها ؟ .

بهذا المعيار يأخذ كرنب فى تحليل الكلمات الميتافيزيقية ، ويكتشف أنها فارغة من المعنى ، ومن أمثال هذه الكلمات . « مبدأ الوجود » و « ماهية » و « الله » (١٢) وبعد ذلك يضرب مثلا تطبيقيا على التحليل اللغوى الذى ينصب على قضايا الميتافيزيقية ، فيبين خلوها من المعنى ، ومن ثم يستبعدها — يستمده من بحث هيدجر « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وهى فقرة تدور حول العدم (١٤) .

ويختم كرنب بحثه بقوله : ان الميتافيزيقا كلها اقوال فارغة من المعنى . لكنها مع ذلك يمكن النظر اليها على أنها تعبير عن الاحساس بالحياة عند هؤلاء الأفراد الذين اقاموا المذاهب الميتافيزيقية ، لكن كرنب يعود فيحاول أن يصور نفسه معارضا عنيدا للميتافيزيقا ، فهو يذهب الى أن الفن (وخاصة الموسيقى) وسيلة مناسبة للتعبير عن الاحساس بالحياة ، أما الميتافيزيقا فهى وسيلة قاصرة عاجزة عن القيام بذلك ، فالميتافيزيقيون —

Ibid., p. 10.

(١٢)

Ibid., p. 9.

(١٣)

Ibid., p. 17 f.

(١٤)

فيما يقول — موسيقيون بلا موهبة موسيقية (١٥) .

هذا هو محصل أفكار كرنب — والمناطقة الوضعيةين عموما — في استبعاد الميتافيزيقا . والجدير بالذكر في هذا المقام أن باحثا روسا نشر سنة ١٩٣٤ مقالا ينقد فيه — من وجهة نظر الفلسفة الماركسية (١٦) — بحث كرنب السابق عرضه ، فقل ما مؤداه أن استبعاد كرنب للميتافيزيقا استبعاد شكلى صورى ، ذلك إن الوضعية ما هى الامتالبة مقنعة . أو هى — بعبارة أدق — تقع فريسة للنزعة الظواهرية للميتافيزيقية ، وعى النزعة التى ترى أن مهمة العلم تنحصر فى تقديم أنسب وصف للظواهر ، « فالماهية » — فى نظر كرنب — كلمة ميتافيزيقية لا معنى لها . انه لا يفهم عبارات مثل : « الماهية موجودة » و « الظاهرة ماهوية » و « الفكر الانسانى يتعمق — على نحو لانهائى — من الظاهرة الى الماهية » (لنين) . وكرنب — فى رأى الناقد الروسى — لا يقوى على فهم الجذور الاجتماعية والاقتصادية للمثالية أو الميتافيزيقا التى يدعى أنه يعاديا . وهو بذلك لم يستطع أن يتجاوز المثالية الميكانيكية بقناعها الوضعى ، رغم هجومه على كل صورة من صور « الميتافيزيقا » ورغم آماله فى « فلسفة علمية » . فلحق أن فلسفته ليست فلسفة علمية ؛ وانما هى نوع خاص من الاسكولائية . وكرنب فى بحثه هذا لا يقدم لنا استبعاد الميتافيزيقا . بقدر ما يقدم ذريعة وسندا للمثالية والميكانيكية والصورية .

والباحث الروسى يلح فى نقده على العنصر العلمى البراجماتى بشكلى ظاهر . وهذا اللاحاح يظهر فى الطريقة التى يفهم بها مصطلح « استبعاد الميتافيزيقا » ، فقبل ان نستبعد الميتافيزيقا يجب — فى رأيه — أن ننظر الى الميتافيزيقا على أنها وسيلة لدعم طريقة معينة فى الحياة ، وادعم عقيدة

Ibid., p. 44.

(١٥)

Frank, Philipp. The Pragmatic Components in Car-

(١٦)

nap's «Elimination of Metaphysics» in Schilpp (ed.), The Philosophy of R. Carnap. N.Y. 1962, p. 159 f.

أو ايديولوجية سياسية أو دينية معينة ، واستبعاد الميتافيزيقا يجب ان يكون هدفه هو القضاء على هذه الايديولوجية غير المرغوب فيها .

ويذهب الباحث الروسي الى ان كرنب — يعمل على « فصل النظرية عن التطبيق ، ويتجاهل الهدف العملي للميتافيزيقا ويعلن خلوها من المعنى . وهو بعمله ، ينقد الميتافيزيقا التقليدية التي تنطوي على كلمات مثل « الله » و « المبدأ » و « الماهية » و « الجوهر » ، ويحل محلها ميتافيزيقا جديدة . يستبعد منها « العالم الواقعي » ويحل محله « عالم علمي » قوامه نظام من رموز ، منه يمكن استخلاص الوتائع المشاهدة ، فتلك هي وظيفة هذا النظام الرمزي ، فما هو بصورة للعالم انواقعي . ونستطيع ان نلخص نقد الباحث الروسي على النحو التالي : يرى كرنب والوضعيون المنطقيون بعامة ان العلم ما هو الا طريقة « لتنظيم التجربة » ، لاكتشاف حقيقة موضوعية . لكن ، ان كان ذلك كذلك ، فهناك أيضا طرق أخرى لتنظيم التجربة ، مثل الكسولوجيا التومارية ، التي كانت سندا للدين المسيحي . والوضعية بانكارها للحقيقة الموضوعية ، تقدم سندا علميا لدعم الدين التقليدي . واذا ذهب المرء الى منذ ما ذهب اليه الباحث الروسي من ان الاعتقاد بهذا المعنى امر يهوق المحاولات التي تبذل من أجل الانجازات الاجتماعية ، فلا بد له من أن ينظر الى النظرية الوضعية في العلم على انها عقبة تعوق تقدم الانسمن وتضر بسلامة وجوده .

ان نقد الباحث الروسي لكرنب مثل على نقد أولئك الذين يهتدون بالهمنس البراجمطي للغة العالم . نكرنب ام يحتق بالفعل « استبعاد الميتافيزيقا » الذي زعمه . لأنه حصر كلامه في العنصر المنطقي للغة . ولقد اثار البراجمطيون مثل هذه الاعتراضات . ذك أنهم يهتمون أصلا بالانجازات الاجتماعية للتوئل . فجون ديوى مثلا ذهب الى أن المرء لا يمكن أن يستبعد الميتافيزيقا تماما ، إذ اذا أدرك معناها ادراكا كاملا ، لا بأن يقبت شرعها من المعنى .

ويمثل هذا النقد المركسين بعامة للوضعية المنطقية (كما نلاحظه

بصورة متكاملة في كتاب « العلم في مقابل المثالية » للمفكر الانجليزي الماركسي تـورنـفـورث) ، وخاصة في مسألة استبعاد الميتافيزيقا . ونحن لا نميل الى مثل هذا النقد ، لأنه يرتكن الى اعتبارات غير فلسفية خالصة . اجتماعية وسياسية واقتصادية ، فالفلسفة عموما والميتافيزيقا خصوصا لا نستهد قبمتها الا بمقدار تغييرها لأوضاع المجتمع . واستبعاد الميتافيزيقا يقوم عندهم على أساس انها لا تساعد على احداث مثل هذا التغيير ، وانما هي على العكس من ذلك — تبرر الأوضاع القائمة الفاسدة . لذلك ، فالماركسيون ينتمون الى أولئك الذين ينادون باستبعاد الميتافيزيقا ، رغم انهم يأخذون على المناطقة الوجوديين نزعتهم الصورية في استبعادهم للميتافيزيقا ، وهي النزعة التي تتمثل في تحليل اللفظ تحليليا منطقيا ، معزول عن الواقع الاجتماعي . ولنا عود فيها بعد الى تفصيل وجهة نظر ماركس في هذه المسألة .

وإن كان الماركسيون يختلفون عن المناطقة الوجوديين في المنهج الذي يستخدمونه في استبعاد الميتافيزيقا ، فانهم يتفقون معهم في الهدف الأساسي ، ألا وهو : استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم ومن أجل تقدمه . لكن ، ما مدى مساندة هذا الهدف ؟ ، هل صحيح ان تقدم العلم مرهون باستبعاد الميتافيزيقا ؟ ! ، هل فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا ، وبالتالي بين الكلام ذي المعنى والكلام الفارغ من المعنى ، هو قابلية هذا الكلام بالرجوع به الى التجربة الحسية ؟ ، هل التأمل حقا حجر عثرة في سبيل التجريب ؟ ! . هذه الأسئلة كلها آثارها كارل بوبر . ومن خلال اجابته عنها يرد على من ينادون باستبعاد الميتافيزيقا باسم العلم . وينتهي — باسم العلم — الى وجوب استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم نفسه .

فبوبر ينقد مذهب كل من فنجنشتين وكرناب في « استبعاد الميتافيزيقا » عن طريق تحليل معنى اللفظ . . وهو لا يقوم بهذا النقد — كما يقول —

« باسم الميتافيزيقا » وانما باسم العلم : لأن تحديدهما « للمعنى » يستبعد
أيضا النظريات العلمية بوصفها فارغة من « المعنى » (١٧) .

كيف نفرق بين العبارات التي يمكن وصفها بأنها تنتمي الى العلم الطبيعي
التجريبي ، وتلك التي توصف بأنها ميتافيزيقية أو « شبه علمية » أو التي
تنتمي الى المنطق أو الرياضة ؟ ، ما الفرق بين العلم والميتافيزيقا ؟ هذه
هي المشكلة التي بعنى بوبر يبحثها ، وهو يطلق عليه اسم « مشكلة
التفريق بين العلم والميتافيزيقا

The Problem of Demarcation between Science and Metaphysics

وكما سبق أن ذكرنا ، ان المشكلة قديمة ، ترجع الى أيام بيكون . لكن
لم تجد من يقوم بصياغتها الا في العصر الحاضر ، على يدى كارل بوبر .
ولقد كان الراى الشائع بصدد هذه المشكلة ان العلم يتميز بأساسه الذى
يقوم على المشاهدة *his observational basis* أو بمنهجه الاستقرائى .
أما الميتافيزيقا فتتميز بمنهجها التأملى *speculative method* أو أنها تتناول
كما قال بيكون — توقعات الذهن *mental anticipations* — وهى أشبه
بالفروض أو التخمينات (١٨) .

وبوبر لا يقبل هذا الراى ، لأن النظريات الحديثة فى الفيزياء ، وخاصة
نظرية أينشتين ، نظريات تأملية ومجردة فى أساسها ، وهى بعيدة عما
يسمى بأساسها الذى يقوم على المشاهدة . انها نظريات تشبه ما قد
استبعده بيكون على أنه توقعات الذهن . ومن جهة أخرى ، نجد أن كثيرا
من المعتقدات الخرافية تقوم على مشاهدات ، وعلى منهج يزعم أصحابه أنه
منهج استقرائى . فالمنجمون خاصة يدعون دائما أن « التنجيم » علم يقوم
على مجموعة من الشواهد الاستقرائية لا حصر لها . ومع ذلك ، يستبعد

Popper, *Conjectures and Refutation*, London, Rout-

ledge and Kegan Paul, 1963, p. 254 (CR) (١٧)

Ibid., p. 255. (١٨)

التنجيم من ميدان العلم الحديث ، رغم استناده الى المشاهدات (١٩) .

والوضعيون عموما هم الذين يرون في المنهج الاستقرائي مميزا للعلم الطبيعي ، فالوضعيون القدماء كانوا يذهبون الى ان ما هو علمي أو ذا معنى هو تلك « التصورات » (أو الأفكار) التي تستمد من التجربة ، تلك التصورات التي يمكن ردها الى عناصر في التجربة الحسية ، مثل الاحساسات والانطباعات ، والادراكات الحسية ، والذكريات .. الخ . اما الوضعيون المحدثون فهم لا يميلون الى عد العلم نظاما من التصورات ، وانما يعدونه نظاما من العبارات ، فالعلمي في نظرهم هو ما يمكن رده الى عبارات ذرية تدور حول وقائع ذرية . وواضح في رأى الوضعيين في فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا انهم يطلبونه في المنهج الاستقرائي (٢٠) .

أن الوضعيين — فيما يقول بوبر في « منطق الكشف العلمي » — يفسرون « مشكلة التفرقة » على نحو طبيعي ، أى أنهم يفسرونها كما لو كانت مشكلة تتعلق بالعلم الطبيعي . ويعتقدون ان مهمتهم تنحصر في اكتشاف فرقى — يكمن في طبيعة الأشياء بين العلم التجريبي من ناحية أخرى ، فهم لا يكفون عن محاولة اثبات ان الميتافيزيقا هى بطبيعتها كلام فارغ من المعنى ، وما هى الا « سفسطة وأوهام » ينبغي — فيما يقول ديوم — « ان نقذف بها الى النار لاغير عابئين ولا مكرثين » . وبستطرد بوبر قائلا : « واذا كنا نريد أن نفهم كلمة « عدم التعلق بالعلم الطبيعي » ، فعندئذ يكون تمييز الميتافيزيقا بوصفها كلاما فارغا من المعنى ، تمييزا سطحيا ، لأن الميتافيزيقا تحدد عادة بأنها لا تجريبية ، بيد ان الوضعيين يعتقدون انهم قادرون على ان يقولوا كلاما أكثر من هذا عن الميتافيزيقا فقد قصد بهذه الكلمة : « فارغ من المعنى » أن تدل على تقويم يحط من شأن الميتافيزيقا . وليس هناك شك في أن ما يهدف اليه الوضعيون أو

Ibid., p. 34.

(١٩)

Popper, *The logic of Scientific Discover*, London Hut-

(٢٠)

chinson, 1959, p. 35. (LSD)

ما يريدون تحقيقه ليس هو — في الحقيقة — تقديم تفرقة ناجحة — بقدر
ما هو استبعاد نهائي للميتافيزيقا والحكم عليها بالاعدام « (٢١) .

ان فتجنشتين ليذهب الى ان القضية ذات المعنى هي القضية التي
يمكن ردها منطقيا الى قضايا ذرية ، هي قضايا يصفها بأنها « صور
للواقع » ؛ وعندئذ تكون القضية — في نظره — علمية ومشروعة . لكن
بوبر يرى ان هذا المعيار يؤدي تطبيقه الى نهاية مؤسفة ، لأن الوضعيين
(المنطقيين) اثناء استبعادهم للميتافيزيقا ، يقضون ايضا على العلم
الطبيعي معها ، لأن القوانين العلمية هي أيضا لا يمكن أن ترتد منطقيا
الى قضايا اولية أو ذرية ، تدور حول وقائع تجريبية ذرية . فاذا كان
فتجنشتين متسقا مع نفسه ومع معياره في « المعنى » ، لحكم على
القوانين الطبيعية بالخلو من المعنى ، هذه القوانين التي يعد البحث عنها
— فيما يقول أينشتين — « هو المقصد الأسنى للفيزيائي » (٢٢) .

لذلك ، يرفض بوبر المنهج الاستقرائي مميزا للعلم الطبيعي ، ومعيارا
للتفريق بين العام والميتافيزيقا . وفي كتابه « تخمينات وتفديدات » (١٩٣٦)
اقترح معيارا آخر لتمييز العلم ، هو قابلية النظام أو المذهب النظري
للتفنيد *refutability* أو قابليته للتكذيب *falsifiability* ، « فالنظام أو
المذهب لا يعد — فيما يقول — علميا الا اذا أنشأ تأكيدات يمكن ان تلتحم
بالمشاهدات ، ويختبر النظام أو المذهب في الواقع بمحاولات من شأنها
ان تصنع مثل هذه الاتهامات ، أي بمحاولات تستهدف تفنيده . وعلى
هذا ، فان قابلية الاختيار *testability* مثلها مثل قابلية التفنيد ، يمكن
أن تعد بالتالي معيارا للتمييز » (٢٣) ، فالعلم — فيما يرى بوبر — لا يكون
علما الا بتوافر شرطين أساسيين : أما أولهما فهو ما يسمى « بالتخمينات »

Ibid., p. 35.

(٢١)

Ibid., p. 35-36.

(٢٢)

Popper, CR, p. 256.

(٢٣)

conjectures ، وهى افروض أو الظنون أو التوقعات : أما الشرط الثانى فهو « التفتيدات » **refutations** . التى تنطوى على اختبارات نقدية . والشرط الثانى — عند بوبر — على جانب كبير من الأهمية . لأن أغلب النظريات التى تدعى العلمية مثل التحليل النفسى وعلم النفس الفردى والماركسية : ما هى الا « علم زائف » أو شبه علم . لامتقارها الى التفتيدات . أنها مجرد تخمينات : تجد لها تأييدات **confirmations** وتعزيزات **corroborations** كثيرة . لكن . ما يمر الحصول على التأييدات والتعزيزات — فالعالم ملء بها — لأية نظرية كانت (١٢٤) فالتأييد بالأمثلة الايجابية لا يكفى وحده — فى رأى بوبر — لجعل النظرية علما . بل لابد من محاولة تنفيذها بتصوير الحالات التى اذا ما وقعت عددا النظرية باطلة ؟ ، وبمقدار ما يمكن تصور الحالات التى اذا حدثت كانت النظرية باطلة ، تكون هذه النظرية اقرب الى التفكير العلمى الدقيق .

ولا يريد بوبر بهذا المعيار أن يضع خطأ فاصلا حاسما بين العلم والميتافيزيقا ، ذلك أن ثبت نظريات يمكن اختبارها بسهولة ، وثبت نظريات تعصى أو يصعب تنفيذها واختبارها ، وأخرى لا تقبل الاختبار . وهذه الأخيرة هى التى توصف بأنها ميتافيزيقية . وقد يظن البعض أن بوبر يستبعد بذلك الميتافيزيقا — مثلما فعل المناطقة الوضعيون — من دائرة الكلام الذى يحمل معنى . لكن بوبر يدفع هذا الظن بقوله : « يجب أن تؤكد نقطة غالبا ما أسىء فهمها . وربما كان فى امكانى أن اتجنب إساءات الفهم هذه ، اذا ما وضعت وجهة نظرى على النحو التالى : ارسم مربعا يمثل مجموع العبارات فى لغة ما . نزع على أن نؤلف منها علما ، ثم ارسم خطأ أفقيا ، يقسم المربع الى نصفين . اكتب فى النصف الأعلى كلمتى « علم » و « قابل للاختبار » وفى النصف الأسفل كلمتى « ميتافيزيقا » و « غير قابل للاختبار » . عندئذ أعنقد أنك ستبين اننى لا ارمى الى وضع خط انتفرقة على نحو يجعله مطابقا مع حدود اللغة ،

Ibid., p. 35.

(٢٤)

فبجوتوى فى داخله العلم ، ويستبعد خارجه الميتافيزيقا ، ويستبعدا من دائرة العبارات ذات المعنى بل على العكس من ذلك ، فمنذ أول كتاب لى عن هذا الموضوع (يتحدد « منطق الكشف العلمى ») وأنا ألع على أن من القصور بمكان أن نضع خطأ للفرقة بين العلم والميتافيزيقا بحيث نستبعد الميتافيزيقا بوصفها فارغة من المعنى ، نستبعدا من لغة ذات معنى « (٢٥) » .

وخطأ هذا الفصل التعسفى الحاسم بين العلم والميتافيزيقا يتضح اذا ما تذكرنا أن اكثر النظريات العلمية تنشأ أصلا — كما لاحظ بوبر — من أساطير ، فالنظام الكوبرنيقى مثلا الهمة تقديس الأفلاطونيين المحدثين لنور انشمس الذى يجب أن يشغل مركز « الوسط » نظرا لنبله . وهذا ان دل على شىء فانها يدل على أن الأساطير قد تصبح عاملا هاما ومفيدا للعلم . وقد قدم بوبر فى « منطق الكشف العلمى » أمثلة عديدة لأساطير كانت فيها مضى مجرد تأملات ، ثم تطورت فأصبحت نظريات علمية ذات معنى (٢٦) .

وخلصة راي بوبر هى « أن الكشف العلمى مستحيل دون الاعتقاد فى أفكار من نوع تأملى خالص ، بل وأحيانا مبهم تماما ، اعتقاد غير مبرر بالكلية من وجهة نظر العلم ، وهو — الى هذا الحد — اعتقاد ميتافيزيقى » (٢٧) .

مما سبق نقبين أن بوبر يرى استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم ، لأنها تمده بانتخمينات والفروض الخصبة ، التى اذا ما تخضعت بعد ذلك للتفنيد والاختبار ، اكتسبت صفة « العلمية » . فهذا اذن دفاع عن الميتافيزيقا من وجهة نظر علمية خالصة . فثمت تكامل لابد منه بين

Ibid., p. 257.

(٢٥)

Ibid., p. 257.

(٢٦)

Popper, L S D, p. 38.

(٢٧)

الميتافيزيقا والعلم ... بين التأمل والتجريب . وهو دفاع بتميز — في
انحيتية — بالواقعية والنزاهة ، فهو لا يتعصب للعلم ضد الميتافيزيقا غيندى
بإستبعادها ، كما رأينا عند بيكون والمناطقة الوضعيين . ولا يتعصب
للميتافيزيقا ضد العلم ، فيحط من قيمته ، كما سنرى عند برجسون في
في النقطة الثانية من هذا الفصل ، ولا يتعصب ضد الميتافيزيقا والعلم
على السواء ، فينادى بإستبعدهما معا . كما سنرى عند ماركس في انقطة
الثالثة من هذا الفصل أيضا .

— ٢ —

ما هو فيصل التفرقة بين الميتافيزيقا والعلم ؟ ذلك هو السؤال الذى
عنى برجسون بالإجابة عنه . وتتلخص اجابته — بل عُلمته كلها — في
كأمتين اثنتين : العيان والذهن . فالميتافيزيقا تتميز من العلم بإعتادها على
الدياز وسيلة لمعرفة الأشياء ، أما العلم فيستخدم الذهن (الذكاء) .

فبرجسون يبدأ بحثه « المدخل الى الميتافيزيقا » بالتفرقة بين العلم
والميتافيزيقا ، فيقول : « اننا اذا عقدنا مقارنة بين مختلف التعريفات
للميتافيزيقا بعضها ببعض ، ومختلف التصورات للمطلق بعضها ببعض ،
فسوف نتبين أن الفلاسفة — رغم ظاهر اختلافهم — يجمعون على التفريق
بين طريقتين للمعرفة مختلفتين أشد الاختلاف وأعماقه : الأولى قوامها الدوران
حول الموضوع . والثانية قوامها النفاذ الى داخله . والطريقة الأولى
تعتمد على وجهة النظر التى تؤثرها وعلى الرموز التى نستخدمها . أما
الثانية فهى لا تأخذ بأية وجهة من وجهات النظر ولا تستند الى أى رمز
من الرموز . النوع الأول من المعرفة نستطيع ان نقول عنه انه يقف عند
« النسبى » ، ونقول عن النوع الثانى انه يصل — ان كان ذلك ممكنا —
الى « المطلق » (٢٨) . من هذا النص نتبين أن برجسون يفرق بين ضربين

Bergson, *la Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934, (٢٨)
d. 201 (PM).

من المعرفة : معرفة يمدنا العلم بها عن الأشياء ، وهى معرفة نسبية لأنها تتوقف على وجهة النظر التى يتخذها الانسان ، وعلى الرموز التى يستعين بها فى التعبير عن نفسه . ومعرفة تمدنا بها الميتافيزيقا ، وهى معرفة تخترق شغاف الموضوع ، وتسعى الى التخلص من كل رمز والى مجاوزة وجهات انظر الخاصة . حتى تستطيع ان تترك المطلق .

وبرجسون بوصفه منتحيا الى تراث الفلسفة الفرنسية الذى يأخذ بالثنائية . يرى أن الذهن (الذكاء) *intelligence* والعيان *intuition* قرتان مختلفتان تماما ، فهمة الذهن عبارة عن التحليل ، « وكل تحليل — كما يقول — ترجمة ، توضيح يقوم على الرموز ، امثال أخذ من وجهات نظر متعقبة . استطعنا من خلالها أن نلاحظ نقطا من التشابه بين الموضوع الذى نتناوله والموضوعات الأخرى التى نزن أننا نعرفها من ذى قبل . وهو برغبته النهمة دائما فى الاحاطة بالموضوع الذى كتب عليه ان « يلف ويدور » حوله : يضاعف — الى ما لا نهاية — وجهات النظر قاصدا من وراء ذلك ان يكمل امثاله الناقص أبدا ، أملا ان يتم ترجمة قاصرة على الدوام . انه لتحليل يتسلسل الى ما لا نهاية *ad infinitum* ... واذا سلمنا بهذا فمن السهل علينا ادراك ان التحليل هو للعلم الطبيعى وظيفته العادية وعمله ينصب أولا على الرموز (٢٩) . تلك هى وظيفة التحليل ، منهج العلم . اما وظيفة العيان ، منهج الميتافيزيقا ، فهى « التعاطف *sympathie* الذى ننقل بواسطته الى قلب الموضوع لنندمج مع ما هو فذ فيه ، وبالتالي مع ما لا سبيل الى التعبير عنه » (٣٠) . تم يقول بعد ذلك : « لو كانت هناك وسيلة لامتلاك حقيقة ما بطلاق بدلا من معرفتها بحال ما (نسبيا) ، ولاندماج فيها بدلا من اتخاذ وجهات النظر حياها ، ولعيانها بدلا من تحليلها ، باختصار لادراكها بمعزل عن كل تعبير وترجمة او امثال رمزى — لكانت

Ibid., p. 181-182 :

(٢٩)

Ibid., b. 205.

(٣٠)

الميتافيزيقا هي ذلك نفسه . وعلى هذا الميتافيزيقا هي العلم الذى يهدف الى الاستغناء عن الرموز (((٣١) .

والانتقال من العيان الى التحليل عند برجسون أمر سهل وميسور ، لكن العكس — أى الانتقال من التحليل الى العيان — فمسير . لذلك ، نظر برجسون الى المعرفة الميتافيزيقية على انها اسمى واعمق من العلم . ووجد بين الفلسفة والميتافيزيقا توحيدا فيه كثير من التعسف وقابل بينهما من جهة وبين العلم من جهة أخرى (٣٢) . ولقد ذهب برجسون الى ان المعرفة العلمية تحكمها المنفعة العملية وهذه فكرة أساسية فى مذهب وليم جيمس :ابراجماطى (٣٢) . بيد ان برجسون يختلف عن جيمس فى انه لم يجعل المعرفة الميتافيزيقية نمت اهتمام عملى نفعى ، فالعلم عنده أداة او وسيلة للفعل ، أما الفلسفة الميتافيزيقية فهى تأمل خالص محض (٣٤) . وواضح ان هذه الفكرة ليس جديدة تماما فلك ان تقسيم المعرفة الى نظرية وعملية ، وان الفلسفة معرفة نظرية ، هى فكرة قديمة نجدها عند أرسطو فى الفلسفة اليونانية . وعند ابن سينا وغيره فى الفلسفة الاسلامية . وكذلك الأمر بالنسبة للفكرة التى تجعل المعرفة العملية جوهر العلم وماهيته ، فهى فكرة يمكن تتبعها حتى بيكون . إذن ، فالجديد عند برجسون وما ينفرد به ، هو استخدامه لمفهوم العيان والذهن : فالعيان منهج الميتافيزيقا ، والذهن منهج العلم .

لم يفرق الفلاسفة الفرنسيون بعامة بين الذهن والعقل *raison* فقد جعلوا مفهوم الذهن واسعا فضفناضا الى الحد الذى يشمل معه العقل . لكن للذهن *intelligence* عند برجسون دورا محدودا . فهو

Ibid., p. 206.

(٣١)

Bergson, *L'Evolution Créatrice*, Alcan, 1913, p. 214

(٣٢)

(EC) سنشير اليه —

PM, p. 225.

(٣٣)

Ibid., p. 226.

(٣٤)

لا يمكن أن يسمّى المناشط العقلية ، فيما عدا مناشط الذهن (أو الفهم)
فحسب والى جانب الذهن لا يعترف برجسون بأية قوة أخرى سوى
العيان . لذلك ، فإن المناشط العقلية التى استبعدت من الذهن دخلت
فى العيان . ويبدو أن برجسون قد شعر بشيء من الحرج لأنه اضطر
الى استخدام مصطلح العيان (٢٥) . واعترف بأنه تردد وقتنا طويلا فى
استخدامه هذا المصطلح ، واعتذر لاستخدامه لكى يعبر عن نشاط أو
فاعلية ميتافيزيقية ، هى فى أساسها ادراك داخلى للروح بالروح ، وهى
ثانيا ادراك لماهية التى تكمن فى المادة . ونحن ندرك ما يعنيه برجسون
بالكلمة : « عيان » ، فهى تعنى أولا الوعى المباشر ، « فالعيان هو أولا :
وعى مباشر ، أو رؤية يصعب تمييزها من الموضوع المرئى ، أو معرفة ،
معرفة تكون تماسا واتحادا » (٢٦) . لكن ، طالما أنها وعى مباشر فهى
لا تتميز حتى من الاحساس أو الادراك الحسى ، بينما الميتافيزيقا لا
يمكن أبدا أن تكون مجرد ادراك حسى ولذلك ، اضطر برجسون الى اختراع
نريب آخر من الوعى المباشر . « فهذه التجربة عندما تعنى بموضوع
مادى ، فسوف تسمى رؤية أو تماسا ، أو تسمى — بالجملة — ادراكا
خارجيا . وعندما تتجه الى الروح ، فسوف تتخذ اسم « عيان » (٢٧) .
وهذا هو العيان العقلى السامى (٢٨) . ومن الممكن أن نعد « النوس »
عند أرسطو نموذجا للعيان العقلى عند برجسون ، فهو أيضا
وعى مباشر مثل الادراك الحسى ، ولكنه يهتم مع ذلك بالموضوعات
العقلية . فهل يقصد برجسون حقا أن تكون ميتافيزيقاه نظاما أو مذهبيا
للعيان العقلى الذى يشبهه « النوس » ؟ لأنه ضد أرسطو ، رغم أن

Ibid., p. 243.	(٢٥)
Ibid., p. 35-36.	(٢٦)
Ibid, p. 61.	(٢٧)
Ibid., p. 389.	(٢٨)

تفكيره هو في الحقيقة ليس بهذا الاختلاف عن تفكير أرسطو ، كما يتصور .
 ومع ذلك ، فان الاختلاف بين عيان برجسون ونوس أرسطو هو ان العيان
 وموضوعه ، الروح ، هما في الزمان ، ومتحركان (٣٩) أما النوس فهو
 بنهم بالأمور الخالدة . ويرى برجسون « ان العيان الذي يتكلم عنه يهتم
 أولا بالديمومة الداخلية . ويدرك التعاقب ، انذى ما هو يتجاوز ، وانما نمو
 من الداخل . وامتداد متصل للماضى في الحاضر الذي يجور على المستقبل .
 هذه هي الرؤية المباشرة للروح بالروح (٤٠) » . وهذا النصور عادى ،
 ويكفى ها هنا ان نشير الى نقد هيدجر له في « الوجود والزمان » (٤١) .

ان النقطة الجديرة بالنظر هي ان نرى كيف ان الروح عند برجسون
 تد وضعت في مكانة اقل من مكانة « النوس » عند أرسطو ، فبدلا من
 ان تكون مبدأ خالدا وعاما أصبحت كيانا لا صورة له ، يتغير في الزمان .
 بل انها — بمعنى أصح — مبدأ مادي لا محدد أطلق عليه اليونانيون اسم
 ، انها — بعبارة أخرى — ليست شيئا آخر سوى الوعى بوصفه
 تاهرة نفسية محضة . ويترتب على ذلك ان ترتد الميتافيزيقا التي نصل
 إليها بهذا العيان ، الى علم النفس ، لا الى علم النفس بوصفه علما وضعيا
 ، وضوعيا ، وانما علم النفس بالمعنى المتبذل العادى للكلمة ، أى بوصفه
 استبطانا ذاتيا . لكن ، هل من الضروري تمييز العيان من الحس ، من
 أجل هذا الضرب من الميتافيزيقا ؟ . اننا قد نميز الروح من المادة باختلاف
 الزمان عن المكان . لكن ان نميز الروح بمعقوليتها بوصفها متميزة من
 وعينا الحسى أو ادراكنا الحسى ، فمعناه اننا لا نستطيع ان نتخلى عن
 انتصورات . ومع ذلك ، فهذا طريق مسدود امام برجسون ، لأنه يرفض
 العناصر العقلية ويستبعدها من الميتافيزيقا .

Ibid, p. 389.

(٣٩)

P. M. p. 35.

(٤٠)

Heidegger, *Being and Time*, op. cit., p. 26.

(٤١)

ولو سلمنا بأن الميتافيزيقا هي عيان الروح بالروح ، فمن أين تجيء مضموناتها ؟ . ان آخر فمصة لبرجسون لكي ينفذ ميتافيزيقاه من الضحالة والعقم ، تتمثل في أن يجعل الميتافيزيقا تقوم بوظيفة الاستبصار في العناصر الروحية القائمة في المادة ، فبدون هذا الاستبصار ستسير الميتافيزيقا عنده في طريق مضاد للنزعة التجريبية ، وتصبح ضربا من التصوف . وثمت شك فيما اذا كان هذا كفيلا بانقاذ الميتافيزيقا وغيه ضمانا لسلامتها ، لأن الميتافيزيقا اذا ما أرادت الحفاظ على سموها ونقاها ، فيجب أن تحضر نفسها في نطاق الروح المحضة . وهي عندما تلجأ الى المادة لمساعدتها في الهرب من عقمها ، فهي لا تحفظ سموها الا في منهجها وحده .

والحق أننا لنتبين - في مؤلفات برجسون المختلفة - عدم استقراره فيما يتعلق بالتفرقة بين العلم والميتافيزيقا . ففي « المدخل الى الميتافيزيقا » (١٩٠٣) يذهب الى أن شخصيتنا أو الوح ، وكذلك الأشياء الخارجية ، تنصف بالاتصال . والميتافيزيقا والعلم يطبق كل منهما على نفس هذه الموضوعات مناهج مختلفة تمام الاختلاف ، فالميتافيزيقا تستخدم العيان ، وتنفذ أو تتعاطف مع حركة الموضوعات ، اما العلم فهو يستخدم الذهن (أو الزكاء) ويحلل الموضوعات ويغسر حركتها بعموز ثابتة (٤٢) . وواضح من هذه الفقرة ان موضوع كل من الميتافيزيقا والعلم يكمن في المنهج الذي يتبعه كل منهما . فمن هنا يجي، الاختلاف في تقويم المعرفة التي نحصل عليها من كل ، فهو يقول ان الميتافيزيقا معرفة صحيحة صادقة حقيقية ، أما العلم فهو مجرد تواضع وانفاق أو اصطلاح . وعلى هذا ، لم يفكر في أن موضوع العلم هو عالم الواقع . لكن برجسون ينكر مع ذلك - في تصديمه « للفكر والمتحرك » ، (٤٢) (١٩٢٢) - التفريق في القيمة بين الميتافيزيقا والعلم ، وبدلا من ذلك يفرق بينهما متخذا موضوعاتهما ومناهجهما أساسا للتفرقة ناللتقابل بين المناهج العيانية والتحليلية هو نفس التقابل الذي سبق أن

PM, p. 243.

Ibid 25.

(٤٢)

(٤٣)

ذكرناه . لكن من حيث الموضوع تهتم الميتافيزيقا بالروح ، أما العلم فيتناول
المادة . والروح والمادة على السواء جزءان من عالم الواقع . ويؤكد برجسون
من جديد الفكرة التي مؤداها ان العلم معرفة عملية ، ولكنه يغفل الرأى
الذاهب الى ان المادة مجرد ظاهر ، ذلك أنه يرى أن العلم يصل الى ماهية
الواقع .

وإذا كانت المادة والروح جزئين من الواقع ، وإذا لم يكن ثمت فرق
في القيمة أو درجة الوجود بينهما ، فلا يمكن أن يكون العلم معرفة نسبية ،
ولا يمكن أن تكون الميتافيزيقا معرفة مطلقة . وعلى هذا ، فبرجسون ينتابه
الغموض عندما يقول بأن العلم يهتم بجزء من الحقيقة وأنه قد يلمس في
يوم من الأيام أعماق المادة ، أى ماهيتها (٤٤) ، أو أنه سوف يوصل الى
الى الأعماق على نحو غير محدد (٤٥) وإذا كانت هذه الفترة تعنى أن العلم
لا يصل بالفعل الى الحقيقة عندما يبحث شيئاً من الأشياء ، فما معنى أنه
يلمس الحقيقة بالقوة ، بمعزل عن دعواه بأن العلم أدنى من الميتافيزيقا ؟

والأمر الذى يثير الدهشة حقا أن برجسون يقتصر موضوع العلم الطبيعي
على الأجسام اللاعضوية ويترك كل العالم العضوى والروحى للميتافيزيقا (٤٦) .
بأسوأ من ذلك أنه يذكر ، كدليل على عجز العتل عن معرفة الحياة ، انه
(أى العقل) مجرد جزء صغير فى الحياة التطورية (٤٧) ولست أدري ما اذا
كان برجسون نفسه أكثر من مجرد كائن حي ؟ . فالمعروف أن الفلسفة منذ
أرسطو تحدد منهج العلم بموضوعه ، فإذا كانت المادة والروح مع ذلك
جزئين من الواقع ، فإن ادراك المادة فى الحركة ليس أقل خطأ من ادراك
الروح فى حالة ثابتة . فضلا عن أن هناك شكاً فيما اذا كان التقابل بين

Ibid., p. 52.

(٤٤)

Ibid.

(٤٥)

EC, p. 216.

(٤٦)

Ibid., 11.

(٤٧)

الروح وامادة يشبه التقابل بين الحركة والثبات (أو السكون) • ولربما يكن صحيحا أن لا يكون ثمت سكون أو ثبات في العالم الروحي ، طالما أن الروح ينظر اليها على أنها وعى • ولكن ، كيف يتسنى لنا انكار الحركة في عالم المادة ، اللهم الا اذا أخذنا بالمفارقة الأيلية ، مفارقة زينون في انكار للحركة ؟ •

ان الافتراض الأساسى الذى تقوم عليه فلسفة برجسون هو الثنائية ديكارتية ، فكما أن ديكارت ذهب الى أن العقل يتميز بالوعى أو الفكر ، والجسم بالامتداد ، ذهب برجسون أيضا الى القول بأن الروح تتميز بالحركة والمادة بالثبات أو السكون • وكما أن العقل والجسم يرتبطان عند ديكارت ، مع بعضهما البعض ، فكذلك الأمر عند برجسون بالنسبة للروح والمادة ، فكل منهما يتصل بالآخر • وكما أن العلاقة بين العقل والجسم قد أفضت بديكارت الى الوقوع فى صعوبات كثيرة ، فكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بين الروح والمادة ، عند برجسون • فضلا عن أن برجسون ربط بين الروح وربط غير مشروع ، فهو لم يذهب الى القول بأن المادة الساكنة الثابتة ما هى الا وهم وشبح للروح المتحركة • ولكن نظرا لكونه محاطا بعلم القرن العشرين ، فانه يربط المادة بالروح على نحو أقل تطرفا ، فنراه يأخذ بتصور أفلاطون عن المشاركة ، ويقول بأن المادة تشارك فى الروح (٤٨) • ويؤكد لنا ان هذه المشاركة سوف تخلص المادة من حالتها الساكنة الثابتة • وعلى الرغم من افتراضه السابق الأساسى ، الذى مؤداه أن المادة لابد أن تظل فى خال من الثبات والسكون ، فانه ما هنا يناقش كما لو كان ادراكا صحيحا ذلك الذى يدركها (أى المادة) فى حركتها ، وهذه سفسطة أكثر منها تناقض •

ان برجسون يقابل بين الميتافيزيقا والعلم ولكن بما أنه فيلسوف حديث ، فهو لا يستطيع أن يجعل كلا منهما منفصلا عن الآخر • فضلا عن أنه فيلسوف

فرنسى ، وأغلب الفلاسفة الفرنسيين يهتمون بمسألة التوفيق بين الفلسفة والعلم . وعلى هذا ، فهو يرى أن التصورات لا محيص عنها للعيان (٤٩) . ويقول بأن جميع العلوم الأخرى تستخدم عادة التصورات ، والميتافيزيقا لا ينبغي أن تعد استثناء من هذه العلوم (٥٠) . وهذا هو نفس الخط الذى يسير فيه تفكير هيغل ، فهو يفترض أن التفكير التحليلي المجرى للذهن أن يفهم understanding ما هو الا لحظة أو مرحلة من مراحل التأمل . وميتافيزيقا برجسون تنسبه فلسفة هيغل في تجاوزها للذهن فبرجسون يرى « أن الميتافيزيقا لا تكون ميتافيزيقا الا عندما تستغنى عن التصورات الجاهزة ، لكى تخلق تصورات مختلفة تماما عن تلك التى تعودنا على تناولها واستخدامها (٥١) . هذه الحاجة الى تصور يتجاوز ذهن نجدها عند هيغل أيضا ، ولكن جهل برجسون بالمنهج الديالكتيكي جعله لا يرى طريقا آخر سوى الرجوع الى الحس بدلا من أن يقهر حدود الذهن ويتجاوزها ، والوصول الى مرحلة أعلى للعقل . والتصور المطلوب هو « الامتثال الذى يكون مرنا ، متحركا ، سيالا في الغالب ، جاهزا على الدوام لأن يتشكل وفقا لصور العين السريعة الزوال » (٥٢) .

ان النظر الى النظام التصورى للميتافيزيقا على هذا النحو ، أى حله وتفكيكه الى مثل هذا الخليط من الحركات المتقلبة هو بمثابة اخراج للعلم من الميتافيزيقا ، وتحول الى ضرب من الفن . ولقد رفض برجسون أن يرد على شخص وجه اليه نقدا مؤداه أن العيان مجرد غريزة أو احساس (٥٣) . ولكن ، ليس هو المسئول عن هذا النقد ؟ (٥٤) .

Ibid., p. 211. p. 39.

(٤٩)

Ibid.,

(٥٠)

Ibid., p. 213.

(٥١)

Ibid., p. 223.

(٥٢)

Ibid., p. 107.

(٥٣)

Ibid., p. 26.

(٥٤)

ان الميتافيزيقياً القى لا تقوم على التصورات ليست بعلم حقيقى ، والعيان قد يكون ضرباً من الادراك ، لكن ، ما كُن ادرك يكون علماً • والعلم الوضعى والميتافيزيقاً ما هما - عند برجسون - بنوعين لجنس ما ، لأنه يقصر العلم أساساً على العلم الوضعى • وتعريفه للميتافيزيقاً هو أيضاً تعريف سلبى وقاصر ، فهو لا يتكلم الا عن تميزها من العلم • فشعاره يمكن أن نصوغه على النحو التالى ، اترك العلم ، ودع الواقع يتجلى ، بعدئذ تكن الميتافيزيقا ! - « فنحن - كما يقول - ننسب الى العقل الثبات والانفصال وعمومية الألفاظ • ويجب أن نأخذ هذا الموروف ونقوم بفتحه ، فالمكانية والمكانى بهذا المعنى هما الشببان الحقيقيان لنسبية معرفتنا • وبخلع هذه الحجاب الدخيل :

نعود الى المباشر ونلمس المطلق (٥٥) • كأنما الوجود المطلق ، ومعرفته كذلك ، يجيئان من قبل الله ، هبة ولطفاً ، وكأنما العلم ليس شيئاً آخر سوى عقبة فى طريق المعرفة • فهل الميتافيزيقا حقا هبة من الله ونعمة ، بدلا من أن تكون ثمرة ونتيجة الجهد الانسانى ؟ :

ان برجسون ليحتج ضد النقد الذى رأى فى نظريته للمعرفة نزعة تفأؤلية متطرفة فهو يرى أن العيان ليس استرخاءً ، بل هو - على العكس من ذلك - جهودوتتر (٥٦) • ومع ذلك ، فحنى لو قصرنا العيان على ادراك روحنا أو روح شخص آخر ، فكيف نتحقق من أن العيان الذى حصلنا عليه هو حقا معرفة فلسفية ؟ لقد قال برجسون ان الادراك الفلسفى أو الميتافيزيقى هو ذلك الذى يخل فى قلب الشئ ويندمج معه • لكن ما هو المغزى الفعلى فى الجهد المطلوب للفلسفة بمعزل عن رفض الأخذ بالمعرفة العلمية ؟

وبالجملة ، فان الانتراضات التى تقوم عليها نظرية برجسون فى المعرفة تؤدى الى انكار العلم وتفضى الى نزعة تصوفية ، رغم ادعائه عكس ذلك •

P M. p. 28.

(٥٥)

Ibid., p.p. 109.

(٥٦)

أى أن العلم والميتافيزيقا سيسيران جنباً إلى جنب ويساعد كل منهما الآخر . وهذا الادعاء هو - في حقيقة الأمر - دفاع متصوناً ولد في عصر وضعي ، علمي ، لكن ، كيف يمكن أن يحصل على التعاون المنشود بين ضربين من المعرفة يقول عنهما أنهما مختلفان أصلاً ومتقابلان في الأساس ؟ . إن التفسير الذي يقدمه لجد غامض وقاصر - « فلمجرد أنهما (أى العلم والميتافيزيقا) في نفس المستوى ، فلهيما نقاط مشتركة ، وفي مقدورهما أن يتوما سوياً بتحقيق وإثبات هذه النقاط . والنتائج التي يتم الحصول عليها من كل من الجانبين ، تتجمع أو ينضم بعضها إلى البعض الآخر ، مثلما تنضم المادة إلى الروح وتترابط معها . وإذا لم يتحقق ذلك تحقاً كاملاً ، فلاشك أنه قصور يرجع إلى أن ثبت شيئاً يجب تجديده ، سواء في علمنا أو في كليهما معا . وعلى هذا ، فالميتافيزيقا سيكون لها - من خلال محيطها الخارجي - تأثير مفيد على العلم . وفي مقابل ذلك سوف يقوم العلم بنقل عادات الدقة إلى الميتافيزيقا ، وهي عادات ستنتشر ابتداءً من محيط الميتافيزيقا إلى مركزها » (٥٧) . إن مثل هذا الوعد الذي يقدمه برجسون بإمكان قيام الالتقاء الميتافيزيقا والعلم ، لا يمكن قبوله بحال . ألم ينظر برجسون إلى المادة والروح على أنهما منطقتين مختلفتين من الواقع ، كل منهما تعرف بمنهج مختلف اختلافاً جوهرياً عن الآخر ، أحدهما هو التحليل والآخر هو التعاطف ؟ وياله من خليط عجيب ذلك الذي ينشأ عن مزج هذين الجهدين المختلفين عندما تمارس الميتافيزيقا تأثيراً مفيداً على العلم ، وعندما يقدم العلم بدوره عادة الدقة للميتافيزيقا ، وأن هذا التأثير الغريب وتلك العادة ينشران من المحيط إلى المركز . إن برجسون مولع بالفرقة بين الذهن والعيان ، أو بين التطبيق العملي والتأمل النظري ، أو بين العلم والميتافيزيقا لكنه يتعثر ويخونه التوفيق عندما يبدأ في التوفيق بينهما أو عقْد صلة ما بين الطرفين .

لقد كانت رغبة برجسون الملحّة هي أن ينفذ الميتافيزيقا من استبداله
 للعلم وطغيانه وسيادته . لكن احداث الطلاق بينهما ما هو بالمهمة السهلة ،
 فالميتافيزيقا مثلها مثل رجل عندما انتابه الضجر والملال من زوجته الصارمة
 (الذهن) ، وعندما لم يستطع أن يوفق في أن يصبح عشيق سيدة محترمة
 (العقل) ، لم يجد بغيته وراحته الا عند فتاة من بنات الليل (العيان) .
 بيد أنه لكي يتجنب الفضيحة ، طلب الصنح والغفران من الزوجة التي
 آخنها .

ومما لاشك فيه أن اسهام برجسون في ميدان الفلسفة المعاصرة ، ليمثل
 في تأكيده على فكرة الاتصال ، اتصال الديمومة ، أي الزمان الحقيقي النفسي
 المتدفق ، الذي لا يدرك الا بالعيان ، واستبعاده للزمان المكاني - كما يسميه -
 لأنه زمان أجوف مجرد ، فما هو الا تجريد لتدفق الديمومة وما التجريد الا
 عملية ذهنية ، فالزمان المكاني والأحداث المتقطعة المنفصلة هي من نتاج الذهن
 لكن هذا الاتصال لم يستطع - رغم دعواه - أن يحققه في مسألة العلم
 والميتافيزيقا ، فتمت انفصال أو تقابل بينهما ، ولم يوفق برجسون في التغلب
 عليه . ولئن كانت أقوال برجسون تنتهي الى نكوتين فكرة مشرقة تلي من
 شأن الميتافيزيقا ، تقابلها فكرة قائمة تحط من قيمة العلم ، مما يعد دافعا
 عن الميتافيزيقا ضد العلم ، فان ذلك لا ينبغي النظر اليه على أنه في صالح
 الميتافيزيقا ، لأنه يجعلها أشبه ما تكون بتجارب الصوفية الذين يعتمدون
 على أواقهم فحسب ، أو الذين يتلقون معارفهم من عل ، نتيجة نور يقذفه
 الله في القلب (٥٨) .

(٥٨) وهذا لا يمنعنا من القول بأن الصوفية الحقيقيين الأصلاء ينادون
 بالتفكير ، أي اعمال العقل والسير حسب قواعده ، تمهيدا للحصول على المعرفة
 الدنية ، فان النفس - كما قال الغزالي - اذا تعلمت وارتاضت بالعلم تم
 تفكرت في معلوماتها بشروط التفكير ينفث عليها باب الغيب . « وأن المعرفة
 الدنية لا تندثق عند الانسان الا بتحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من
 أكثرها » (الرسالة الدنية من الجوهر الغوالي للغزالي ، طبعة الكردي ١٩٣٤ .
 ص ٤٠) .

في النقطتين السابقتين تكلمنا أولا عن الميتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء ، باسم العلم ومن أجله ، رأينا أن المناظرة الوضعيين يرون أن ثمت تنافرا بين الميتافيزيقا بوصفها أتوالا نارغة مي المعنى ، والعلم بوصفه تضائيا ذات معنى . وبناء على هذه التفرقة نادوا باستبعاد الميتافيزيقا من أجل أن تتقدم المعرفة العلمية دون ما عائق يقف في طريقها . لكن بوبر أخذ عليهم القول باستبعاد الميتافيزيقا من أجل العلم نفسه ، لأننا تمدد بالفروض أو ما يسميه بالتخمينات . فحتى لد كانت الميتافيزيقا خرائنة كما يزعمون ، فانها ضرورية للعلم ، فالخرافات أول العلم . فالخرافة نظرية لم تثبت ، والعلم خرافات ثبتت أصولها ، وأطردت نتائجها الى حد ما .

وعرضنا ثانيا موقف برجسون ، فرأيناه يسلم بالتناغر القائم بين الميتافيزيقا ولعلم « نغرق بينهما من حيث المنهج الذي يستخدمه كل منهما » وهو وان لم يستبعد العلم ، فانه قد حط من قيمته ، وأعلى من شأن الميتافيزيقا . فضلا عن أن حرارة دفاعه عن الميتافيزيقا ، جاء دفاعا على حساب الميتافيزيقا الحقة نفسها ، التي تتكامل مع العلم ولا تنفصل عنه .

أما في هذه النقطة الثالثة فنحن مقدمون على موقف آخر مختلف عن الموقفين السابقين ، انه موقف ماركس (٥٩) . والذي مؤداه ان الميتافيزيقا والعلم يجب استبعادهما معاً ، من أجل الحفاظ على سلامة الانسان والحيلولة دون استنلابه (اغترابه) .

(١) ان موقف ماركس هو موقفاً الماركسيين المعاصرين ، وخاصة في مسألة استبعاد الميتافيزيقا ، ان كانوا لا يتناقشون ولا يتعرضون أصلا لموقفه من العلم . ولذلك فنحن نعرض موقفه رغم أنه لا يعد معاصرا ، لكن آراءه يرددها الماركسيون المعاصرون . وعلى هذا رأينا أن عرض رأيه هو أجدى من عرض آرائهم . ولعل لوفيفر أكبر مثل أعلى ذلك في مؤلفه الأخير .
Lefebvre, *Bétophiosophia*, éd. de Minuit, 1956.

أن يستبعد ماركس الميتافيزيقا أمر ليس بالمستغرب عند الماركسيين أو غيرهم من المعارضين لهم . لكن أن يستبعد العلم ، فهذا هو الأمر العجيب الذى يفجأ الماركسيين قبل معارضيتهم ، ذلك أن الماركسيين يدعون أنهم وحدهم العلميون والمدافعون عن النزعة العلمية الحقيقية ، فإذا ما سمعوا أن فى أقوال زعيمهم ما يدين العلم ، فتلك بالنسبة لهم مفاجأة يتهمون من يكشفها بالمراجعة أو المروق عن تعاليم المعلم ، ان كان من زمريتهم ، وبالجهل أو التحيز ، ان لم يكن ممن يلغون إنهم . والحق أن ماركس . كما قال هو نفسه عن نفسه - ليس ماركسيا ، ففى مؤلفاته - وبخاصة « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية » - عناصر وجودية عديدة ، تتمثل بوضوح فى اعتماده الشديد بمشكلة استلاب أو اختراب الانسان ، فأل علم عنده مثل الميتافيزيقا أو الدين ، عالم فكرى مجرد ، يبتعد به وفيه الانسان عن واقعة ، فيغترب ويستلب .

ان تصور ماركس للعلم ، مثله مثل تصور هيدجر له ، تصور لا انساني . فمقصد العلم عند ماركس هو استئلال العالم تكنولوجيا ، وهو عند هيدجر الاستيلاء على العالم تكنولوجيا (٦٠) *technische Weltbemachtung* فثمت توحيد بين العلم والتكنولوجيا عندهما . يقول هيدجر : « يبدو ان مفكرى العصر الحاضر يجاهدون فى سبيل أن يجدوا لمنجزات التكنولوجيا الحديثة والعلم الحديث الذى يتوحد معها (هكذا) ، تصورا للتاريخ على ضوءه يمكن لحالة العالم التى تنشأ عن هذه المنجزات أن تعقل وأن تدرك . لكن ، حتى لو أمكن ذلك ، فان التكنولوجيا الحديثة والعلم الذى ينتمى اليها ، لا يزان كل منهما مجهولا فى ماعيته الأساسية (٦١) فى هذه العبارة وفى غيرها من عبارات الفلاسفة الوجوديين بعامة ، نجد أن كلمة « علم » اسم يدل على

Wein, Hermann, In Defence of the Humanism of science, in Leclerc (ed.), *The Relevance of Whitehead*, London, Allen Unwin, 1961, p. 289.

Ibid., p. 290.

(٦١)

كارثة تهعد البشرية ، فالعلم عند هيدجر هو « نسيان الوجود »
Sainsvergessenheit ، فالعلم في نظره يجعل الإنسان الحدوث،
ينتزبا عن الوجود ، بعيدا عنه ، ناسيا اياه .

ان جوهر فلسفة ماركس يتمثل في فكرة استلاب الإنسان ، وعى فكرة
أخذها عن فويرباخ الذى أخذها بدوره عن هيجل . ولقد كانت هذه الفكرة
مقولة رئيسية في نظرية فويرباخ في الدين ، فليس الله - في رأيه - هو الذى
خلق الإنسان ، وانما الإنسان هو الذى خلق الله ، وذلك بان أسقط وخلق أفضل
ما فيه من صفات ، خارج ذاته ، وتخيله موجودا آخر أطلق عليه اسم الله .
يقول : ان عبودية الإنسان تكمن في أنه خلق أفضل ما فيه من صفات وأستظما
على موضوع أو روح غريبة عنه أطلق عليها اسم الألوهية (١٢) . وذهب
الى أن الإنسان قد عاش في التاريخ حياة دينية ، وأن ماهية الدين (أو ماهية
المسيحية التى اتخذها نموذجا لكل دين) ماهى الا استلاب الإنسان ، أو
بعبارة أخرى ، ان الإنسان ليغترب ويستلب في الدين ويتمزق وعيه أو ضميره .
لذلك ، رأى فويرباخ ان قهر الاستلاب والقضاء عليه لا يكون الا بنقد الفلسفة
للدين ، عن طريق استئصال العناصر الأسطورية التى تكمن في الأديان ، وعن
طريق تحقيق الإنسان بوصفه كلا عينيا واقعيا ، وبالتوفيق بين الفرد
والإنسانية بوصفها كلية مجردة . بيد أن ماركس تجاوز فويرباخ ، وذهب
الى أبعد منه فقال أن الاستلاب الدينى ما هو الا تمييز عن استلاب عينى
واقعى ، وهو ذلك الذى يقوم في ميدان الحياة الاقتصادية للإنسان ، ففى
« الاقتصاد السياسى والفلسفة » يقول ماركس : ان الاستلاب الدينى بما
هو كذلك ، لا يكون الا في نطاق الوعي ، الا في باطن الإنسان . أما الاستلاب
الاقتصادى فهو استلاب الحياة الواقعية (١٢) . وقوام الاستلاب الاقتصادى

Feuerbach, *Essence of Christianity*, Harper boos, (١٢)
N.Y. 1957, p. 30.

Marx, *Economie politique et philosophie, Oeuvres phi-* (١٣)
losophiques, t. VI, Editions A. Costes 1937, pp. 24-5.

(EP) gky pmf KFI Gsd,,Hu S,0mSTs:mf

يَقْتَمثلُ في أن العاملَ سلب من نتاج عمله ، فأصبح عمله غريباً عنه ، يسيطر عليه وهو خالقه . ويتجلى الاستلاب الاقتصادي بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج والعمل ، التي سلبت من العامل وعزلت عنه .

وإذا كان أساس الاستلاب الديني يقوم في الاستلاب الاقتصادي ، فعندئذ لن يكون الدين هو الصورة الوحيدة للاستقلال الروحي ، وان تكون الفلسفة هي الوسيلة للقضاء على الاستلاب الديني كما ظن فويرباخ ، بل تصبح مظهراً أو صورة أخرى تنضم الى جانب الدين والفن والفلسفة والسياسة بوصفها مظاهر تعكس الاستلاب الأساسي ، الذي هو أصلها ، وهو الاستلاب الاقتصادي .

وهذا هو منطلقنا الذي نعالج ابتداء منه رأى ماركس في مسألة الميتافيزيقا والعلم ، فهما في نظره صورتان من صور البناء الأعلى الذي يعكس الحياة الاقتصادية الواقعية التي هي في غاية الاستلاب . انهما — بعبارة أخرى — صورتان من صور الاستلاب الايديولوجي للانسان . ولذلك ينادى ماركس بجهدهما واستبعادهما وفيما يلي تفصيل لذلك :

ان الفلسفة عند ماركس ليست شيئاً آخر سوى الدين ، ولكن بعد أن عمل فيه الفكر وطور بالفكر ، فالفلسفة ، أى الميتافيزيقا ، ما هي الا امتداد أو تنويج أو مذهبة لجميع صور الاستلاب الايديولوجي ، من دين الى فن الى سياسة : « ان الروح الفلسفية ليست شيئاً آخر سوى روح العالم المستلب ، مفكرة في داخل الاستلاب ذاته ، أعنى مدركة لنفسها على نحو مجرد ، (٦٤) . والفكر الميتافيزيقي المجرد يتقابل ويتعارض مع الواقع المحسوس والواقعي . ولئن كان هو نفسه وليد تقابلات مادية ، فانه يولد بذوره تقابلات مثالية ، تكون مواداً لفكره . ومن ثم تنشأ التقابلات oppositions الوهمية بين الشيء في ذاته والشيء لذاته ، أو بين التاريخ والطبيعة ، الخ . الخ . ومع

لذلك ، فإن عملية تخارج الفكر أو تخرجه *l'extériorisation de la pensée* لانكف عن التعبير - دون أن تدري - عن التخارج الواقعي للفاعلية الانسانية المستلبة . وهذا الفكر المستلب يعمل من استلاب النسط الانساني العملي ، وهو لا ينظر اليه في واقعه الحقيقي . فوجهات النظر التي من خلالها ينظر الفيلسوف أو الميتافيزيقي الى العالم ، تعوقه عن رؤية الوقائع التي تجلب كل المشاكل الميتافيزيقية العميقة .

والوجود النوعي للانسان - بعيدا عن أن يثبت ويتأكد في عالم الفكر - يسلب في هذا الشعور الصوفي الذي ينعش ويبث الحياة في الفكر التأملي ومنطقه الصوري المجرد . ان عالم الفكر عالم مستلب ويسبب الاستلاب ، لأنه في جوهره هو الشطر الايديولوجي للعالم الواقعي ، الذي هو عالم مستلب ماديا وفعليا . والفكر الانساني أو الميتافيزيقي يلجأ الى استخدام العيان أو العقل وسيلة للهرب من عالم الواقع الذي نمأ منه . يقول ماركس : « ان الشعور الصوفي ، هذا الشعور الذي يدفع فلاسفة الفكر امجرد الى العيان ، ليو الملأل *l'ennui* أو الحنين الى المضمون . والانسان المستلب أو المغترب عن ذاته هو أيضا الفكر المسلوب من وجوده ، أعنى الوجود الطبيعي والانساني . ومن ثم تكون أفكاره متعلقة بأشياء ثابتة ساكنة تقوم خارج الطبيعة والانسان (٦٥) ، من هذا نتبين أن ماركس يأخذ على الفكر الفلسفي مشنؤه الصوفي والديني ، بوصفه مجاوزا للطبيعة (أي ميتافيزيقي ، بالمعنى الحرفي للكلمة) ، وبوصفه لا انسانياً ومضادا للانسان .»

ان سيادة الفكر المجرد تعبر عن سيادة أولئك الذين يحتكرون وسائل الانتاج ، فالفلسفة أو الميتافيزيقا ، رغم كونها مجردة ، فانها لاتكف عن أن تكون مرتبطة بالواقع ، ذلك أن الطبقة السائدة ، الطبقة التي تخلق الايديولوجيا ، لتستخدم الميتافيزيقا سلاحا تستعين به في تخدير أذهان الناس ، أو الطبقة الخاضعة . والميتافيزيقا عبادة عن عالم من الأفكار

Ibid., p. 91.

المجردة العامة ، عدو للحياة العينية والواقعية • فالفرد لم يعد يعيش وجوده الانساني بما هو كذلك ، وانما يمثله بوصفه وجودا فلسفيا أو ميتافيزيقا . والفرد لا يستطيع - من جهة أخرى - أن يظهر ويكشف حقيقته على نحو عيني الا في حال تناقضها التام مع الفكر المجرد • « والفيلسوف يصنع نفسه - هو نفسه صورة مجردة للانسان المستلب - معيارا للعالم المستلب - وعلى هذا ، فكل تاريخ التخارج المسلب ، وكأن استرداد reprise لهذا التخارج المستلب ان هو الا تاريخ انتاج الفكر المجرد ، أي الفكر المطلق أو المنطقي أو التأملی » (٦٦) •

الانسان ، هذا الموجود الطبيعي والانساني ، يعيش وينتج في مجتمع • والطبيعة اذا اخذناها بمعنى مجرد ، الطبيعة في ذاتها ، ليست شيئا بالنسبة للانسان • فلا فلسفة الطبيعة ، الطبيعة الخارجة عن الانسان والمستقلة - عن فاعليته ومهارته ، ولا فلسفة التاريخ والانسان ، التي تجهل الحاجات الطبيعية - لكنها انسانية - للناس ، ولا المنطق الفلسفي أو الديالكتيك المجرد ، حيث ينفصل الفكر عما يفكر فيه - كل هذه الفلسفات لا تأخذ في حسابها الموقف الأساسي ، الا هو موقف الفاعلية المحسوسة للأفراد الأحياء ، القوى التي تبني وتحول العالم المحسوس • فالانسان يجد نفسه دائما أمام - أو قائما في - طبيعة تاريخية ، أو تاريخ طبيعي • ان هذه الحقيقة الأساسية ، الطبيعية والتاريخية والاجتماعية والانسانية ، هي التي يهملها الفكر الفلسفي بوصفه ميتافيزيقا مستلبة • فالايديولوجي أو الفيلسوف أو الروحاني (مثل هيجل) أو المادي (مثل فويرباخ) « لا يدرك أن العالم المحسوس الذي يحيط به ما هو بالشيء المعطى مباشرة من ابدية علوية (الله) ، وانما هو نتاج الصناعة والدولة بوصفها اجتماعية ، هي - في كل عصر تاريخي - نتيجة أو نتاج فاعلية سلسلة الأجيال المتعاقبة ، كل جيل منها يرتفع فوق أكتاف الجيل السابق ، الذي طور الصناعة والتجارة ، وسكّل

المنظيم الاجتماعي وعدله حسب الحاجات المعدلة . بل حتى موضوعات
 و اليقين المحسوس « certitude sensible » والتي بلغت غاية البساطة ،
 لا تعطى له الا عن طريق التطور الاجتماعي والصناعة والعلاقات التجارية،(٦٧)
 وما من شك في أن هنا طبيعة سابقة على التاريخ ، على التاريخ الطبيعي
 للانسان . ومع هذا ، فالانسان لم يكن أبدا مجعولا لهذه الطبيعة ، طالما أنه لم
 يقابل ولم يجابه الا الطبيعة التي تتكشف أو تتجلى خلال تاريخه النفعي .
 فلا فكر الانسان ولا تطبيقه الفعلي العملي ، واجه عذو الطبيعة المتميزة عن
 الانسان . ويقرر ماركس : « أنه لاشك أن أسبقية الطبيعة الخارجة تستمر
 في البقاء » (٦٨) . ومع ذلك ، فان هذه الطبيعة لاتهم الانسان ، فالطبيعة بهذا
 المعنى ، أي الطبيعة السابقة على التاريخ الانساني ، لا وجود لها ولا معنى
 لها (٦٩) . نقبين هنا أن ماركس لايهتم بالطبيعة بالمعنى الكوني ، أي
 « الفوسيس » باصطلاح الفلاسفة السابقين على شقراط ، أو بمعنى المحيط
 الذي يلف الانسان ويشمله ، وانما يهتم بعملية تحويل الطبيعة الى تاريخ
 فنزعتها الطبيعية الانسانية لا تعنى الا تجريد الطبيعة من طبيعتها
dénaturalisation de la nature أي سلب العناصر الطبيعية ، أي - بعبارة
 أخرى - تانييس الطبيعة . وهذا لا يتم الا بالعمل *Praxis* الذي يهتدف
 الى اشباع الحاجات الطبيعية ان . الطبيعة بمعنى « الفوسيس » لا وجود لها
 عند ماركس ، فالفاعلية المحسوسة للانسان حلت محل « الفوسيس » الهرقراطية
 التي تحكم الكل .

يترتب على ذلك أن كل فلسفة للطبيعة ، سواء كانت مجردة أو عيانية ،
 مثالية أو مادية ، أسطورية أو لاهوتية ، تظل مغتربة عن التطبيق العملي
 للبشر ، ذلك أنها تميز « الطبيعة السابقة على التاريخ الانساني » .

Marx. *Idéologie Allemande. op. cit., t. VII. p. 161*

(٦٧)

نقننير اليه بـ

Ibid., p. 163.

(٦٨)

Ibid., p. 161.

(٦٩)

وكذلك الأمر بالنسبة لكل فلسفة للتاريخ والانسان ، تطورت ونشأت عن طريق الروح الفلسفية ، فهي ليست أقل استلابا من فلسفة الطبيعة . انها لا تدرك المحرك الحقيقي للتطور التاريخي للانسانيه ، وتتجاهل الحاجات المادية والاستلاب الواقعي الموجودات الانسانية . فلسفة التاريخ لا تنطلق ابتداء من فروض سابقة واقعية ، فهي لاتعترف - مثلا - بأن في مقدور الانسان أن يغير بفعله ما هو طبيعي وأن يحوله الى شيء انساني . والفروض السابقة عند ماركس هي البشر لا بوصفهم كائنات مثالية ثابتة ، ساكنة وانما بوصفهم « بنى آدميين » يمارسون فأعلياتهم الواقعية العينية والتي يصنعون بها تاريخهم . وعندما يتم ذلك ، لن يكون التاريخ عندئذ مجموع وقائع ميتة كما يذهب التجريبيون ، ولا مجموع موضوعات متخيلة كما هو الحال عند المثاليين (٧٠) . ان المصير التاريخي ما هو الا تطور للاستلاب ، والبشر لا يفعلون شيئا سوى أن يتخارجوا في العمل التطبيقي والاجتماعي لذلك ، يتضح أن التناول النظري - تجريبيا كان أو عقليا أو عقليا أو ماديا أو روحيا - لهذه العملية تناول ايديولوجي ومستلب من الناحية الفلسفية .

والمنطق أيضا ، مثله فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ ، لا يقل عنهما استلابا . « فالمنطق - مال الروح (أى العملة التي تستخدم في ميدان الفكر) ، والقيمة التأملية المثالية للانسان والطبيعة - لم يعد مكثرنا أبدا بكن تحديد أو تعيين واقعي ، ولذلك فهو غير واقعي » (٧١) انه فكر مجرد ، نظراً لما يقوم به من تجريد للطبيعة والانسان الواقعيين . والفكر الفلسفي بوصفه منطقاً سوريا مجردا ، يमित ويثبت حركة الفكر في داخل أي نظام من النظم . فيعوقه عن الحركة الواقعية والعينية فالمنطق يجمد عمليتي السلب والتناقض ، ولا يقدم أبداً للسلب أساساً فعلياً . ذلك لأنه يضع السلب في مجال الفكرة أو التصور أو الروح أو الوعي أو الفكر . لذلك ، نجد ماركس يأخذ على

.Ibid., pp. 158-9.

(٧٠)

.E p, 48.

(٧١)

الفلاسفة السابقين على هيجل وعلى من جاءوا بعده أيضا ، أنهم ظلوا
 معصومين داخل عالم « المنطق » ، وحتى لو دخلوا معه في حرب تهدف إلى
 القضاء عليه ، فإنهم ليستخدمون أسلحته الخاصة به . فهو - مثلا ينقد
 الناقد الايديولوجي باور Bauer ويأخذ عليه أنه ظل على مستوى النقد
 النظرى والايديولوجى ، بدلا من أن يتجاوزَه وينتقل إلى النقد المادى ؛
 الفعلى والفعال (٧٢) وينتهى ماركس إلى القول بضرورة قهر المنطق الفلسفى
 المجرّد ، بمحاولة الزج به إلى معمعة العمل ، فكل مشكلة فلسفية عميقة
 لتؤدى إلى واقعة تجريبية أو إلى مجموعة من الحقائق الواقعية ، ولا يمكن
 للمعرفة أو الفكر المنطقى أن يصل إلى حل لهذه المشكلة ، ذلك أن « حُرّ الألباز
 النظرية هو - فى رأى ماركس - مهمة التطبيق العملى ، والتطبيق الحقيقى
 هو شرط النظرية الواقعية والايجابية » (٧٣) .

والميتافيزيقا عند ماركس تاج هذه الفلسفات المجرّدة ، وأحقها بالقهر
 والاستبعاد ، لتناقضها وتقابلها الشديد مع الواقع . إن الميتافيزيقا - التى
 تدعى أنها انطولوجيا (أى علم الوجود) - لم تفحص أبدا معنى وجود
 الوجود فى مجموعه . فالميتافيزيقا سواء كانت روحية أو مادية ، بقيت - منذ
 أفلاطون إلى هيجل - مجردة ومأخوذة بالأسرار التأملية . والنزعة الثنائىة
 (أو الثنوية) تلقى بظلالها على الميتافيزيقا كلها ، فالفكر الميتافيزيقى يخلط
 المجرّد بالواقعى . أنه ليأخذ المجرّد على أنه هو الواقعى ، ويترجم الواقعى
 على نحو مجرد . ويذهب ماركس إلى أنه ليس ثمت حقيقة انطولوجية
 وليست هناك أجابة تجاوز أفق الفاعلية الانسانية المحسوسة للتطبيقية ،
 ذلك أن سؤال الوجود سؤال لا معنى له ، فكل ما يتجاوز التجربة المحسوسة
 والعينية يستلَب بأن يصير مجردا ، يقول ماركس : « ان النزعة الروحىة
 المجرّدة ، نزعة مادية مجردة ، والنزعة المادية المجرّدة ، هى النزعة

Ibid., pp. 42-3.

Ibid., p. 63.

(٧٢)

(٧٣)

الروحية المجرد للمادة ، (٧٤) . فأساس كل ما هو موجود ، أو الأصل الاول والأول لكل ما هو موجود ، لايجوز ادراكه بوصفه رؤحا أو بوصفه مادة ، ذلك أن النزعتين : الروحية والمادة ماهما الا تجريدان ، طالما أنهما نظريتان وليست هناك مشكلة أساسية تتعلق بما يسبق ويؤسس أو يسبب الفاعلية الانسانية والواقعية والمادية . فنزعة ماركس المادية ان هي الا تطابق عملي ، وهو يدين - باسم هذه « المادية » - كل فلسفة ويستبعدا لكونها تأملية مجردة . والميتافيزيقا لم تتصور أبدا العالم بوصفه مادة العمل الانساني ، أو بوصفه تاريخا انسانيا للطبيعة ، ومن ثم فالميتافيزيقا تخون - أو هي ضد - الطبيعة والانسان والتاريخ .

ويذهب ماركس الى ان المفكرين ، فلاسفة وأصحاب نظريات ، ميتافيزيقيين وأصحاب ايديولوجيات ، المتخصصين في صنع الأفكار العامة والشاملة ، هم جميعا « ابطال » هذا النوع من الاستلاب ، الاستلاب الايديولوجي . فهم يقدمون أنفسهم كما لو كانوا معانير للعالم ، ويتخيلون أنهم كائنات غدة أنتاجها التاريخ . بيد أن استلابهم يتمثل في الحقيقة التالية : أنهم يعبرون عن أفكار الطبقات السائدة ويفذهبونها . ورغم أن بناءاتهم التأملية مشروطة بالحقائق المادية ، فانهم لا يقدرون على صياغة مصير التطبيق العملي صياغة صحيحة . وجميع هؤلاء المتخصصين في العمل الروحي لايقومون بشيء سوى أن يعكسوا تقسيم العمل واستلاب التكنولوجيا . لذلك ، نجد ماركس يقوض بناء الميتافيزيقا أو الفلسفة أو الفكر التأملية بعمامة ، ولا يعده بناء أساسيا أو محيطا ، ويهاجمة بوصفه بناء أعلى *superstructure* ان ماركس لا ينظر الى الميتافيزيقا أو الفلسفة على أنها قوة تاريخية ، ويقودها للمثول أمام محكمة الفعل المنتج المغير والمادى ، فان الفلسفة لتموت تحت ضوئ التكنولوجيا . ولقد أصبحت مهمات الفلسفة مهمات العمل التاريخي . ثم يرى ماركس أن على الفلسفة

Marx. critique de, la philosophie de l'Etat de Hegel (٧٤)
op. cit., t. VI, p. 183.

ان تقوم بخطوة أخيرة : أن تكشف الاستلاب ، وأن تفتح وتمهد الطريق لتطور القدرة الانتاجية تطورا كاملا شاملا ، وأن تقير نفسها بأن تتحقق ، أى ان تتحول من النظر الى العمل . يقول : « وعلى هذا ، فبمجرد زوايا ما وراء الحقيقة l'au-delà de la vérité تكون مهمة التاريخ هي أن يقيم وأن يؤسس الحقيقة الأرضية la vérité terrestre وبمجرد ان تتكشف الصورة المقدسة لاستلاب الانسان وأغترابه عن ذاته ، تصبح المهمة الأولى للفلسفة التي هي في خدمة التاريخ ، هي أن تكشف هذا الاستلاب أو الاغتراب عن الذات في صورة الذنوبية المنسية . وعلى هذا ، يتحول نقد السماء الى نقد الأرض ، ونقد الدين الى نقد القانون ، ونقد اللاهوت الى نقد السياسة (٧٥) .

بذلك ، تأخذ فلسفة ماركس على عاتقها مهمة نقد جميع أنواع الاستلاب أولا ، ومهمة قهر الفلسفة واستبعادها في النهاية . وقهر الفلسفة أو الميتافيزيقا يجب أن يعنى في نفس الوقت تحقق الفلسفة أو الميتافيزيقا فبالحقيقة: قهر الفلسفة نفسها وتجاوز نفسها . والفلسفة التجريبية ينادون بسلب الفلسفة واستبعادها ، ويريد الفلاسفة أصحاب النظريات المجردة ، للفلسفة أن تتحقق . لكن التجريبيين يرون إمكان استبعاد الفلسفة دون ان تتحقق ، وأصحاب النظريات المجردة يرون استحالة قهر الفلسفة . أما سلب الفلسفة عند ماركس فمعناه هو « سلب الفلسفة بما هي فلسفة » (٧٦) .

وينقد ماركس الفلسفة الألمانية بعامة ، وفلسفة هيغل والهيليجيين بخاصة ، لأنها نموذج لهذه « الفلسفة بما هي فلسفة » ، أى الفلسفة النظرية المجردة ، التي تعمل على استلاب الانسان الواقعي ، فيقول ان الفلسفة الألمانية لم تتطور الا بفضل عدم تطور التاريخ الألماني . فالألمان فقراء في الأعمال أغنياء في الأفكار . « ومثلما عاشت الشعوب القديمة ما قبل تاريخها

Cité par Axelos. K., **Marx : Penseur de la Technique.** (٧٥)

Paris, Editions de Minuit, 1963, p. 183.

Ibid.

(٧٦)

leur préhistoire في عالم الخيال في الميثولوجيا ، نعش نحن معشر الألمان
تاريخنا اللاحق notre post-histoire في عالم الفكر ، في الفلسفة . فنحن
المعاصرون الفلاسفة للعصر الحاضر ، دون أن نكون المعاصرين التاريخيين
له . ان الفلسفة الألمانية هي الامتداد المثالي للتاريخ الألماني ، (٧٧) .
وهيجل هو الفيلسوف الألماني الذي حاول بالفكر الفلسفي أن يحرك
ويتناول الحقيقة التاريخية في مجموعها . فلقد تتبع - منطقيًا وتاريخيًا -
المنشأ المثالي لجميع الأفكار الفلسفية « ولخصها وجمعها في تأريخه للفلسفة ،
روح التاريخ العام ، ومن ثم ألفت تلك الأفكار الفلسفية كلا ، وهذا العالم
الفلسفي المستلب أو المغترب يتطلب الآن النقد ، ذلك ان فلسفة التاريخ عند
هيجل تتفق أو تتطابق - فيما يقول ماركس - مع تاريخ الفلسفة ، ومن
ثم يصبح العالم هو الفكر . ولذلك ، ينقد ماركس « أستاذه هيجل نقداً
شديداً تدفعه عاطفة مضادة للفلسفة . ولم يكن هذا الهجوم باسم حب
الحكمة (الفيلوسوفيا) أو باسم حقيقة الكلمة (اللوغوس) ، وإنما باسم
إرادة تحقيق العمل (البراكس) ، وباسم التطبيق المنتصر القاهر . ولعن
أهم تهمة وجهها ماركس الى هيجل هي اتهامه باعتناق أو هام التأمل
الميتافيزيقي ، وبنشر الفكر الصوفي والمجرد ، واتهمه أيضا بأنه لم يستخدم
الانقداً ظاهراً أو فرعة وضعية زائفة . وباختصار ، ان ماركس يأخذ على
هيجل أن فلسفته تبرير لما هو موجود وواقعي . فهي تزعم أن الواقعي هو
المعقول ، والمعقول هو الواقعي . وهذا النقديودي الى نقد آخره أن هيجل - في نظر
ماركس - لم يكتشف المحرك أو السر في حركة التاريخ العام للانسانية ،
أي تطور القوى الانتاجية الواقعية ، حركة التكنولوجيا ، « انه لم يكتشف
الا التعبير المجرد والمنطقي والتأملي لحركة التاريخ الذي لم يعد بعد تاريخاً
واقعيًا للانسان بما هو ذات مفترضة افتراضاً سابقاً ، أي مسلماً بها ، وإنما
بحو تاريخ لأصل الانسان فحسب ، (٧٨) .

Ibid., p. 184.

(٧٧).

E P, p. 46.

(٧٨).

ان فلسفة هيغل الأنطولوجية أو ميتافيزيقاه تؤدى الى ملكوت الروح (الالهية) والمطلق ، تؤدى الى حقيقة الفكرة • والروح تولد التصور وفكرة الفكر (المنطق) ، وتصبح الروح غريبة عن نفسها ، فتقترب في الطبيعة (فلسفة الطبيعة) ثم تعود الروح الى نفسها عبر القانون والأخلاق والفن والدين والفلسفة خلال التاريخ العام للانسانية (فنومولوجيا الروح وفلسفة التاريخ) ، فتعى وتدرك نفسها وعمليتها أو سيرتها ، وفي النهاية تحقق تجاوز الفلسفة لحساب المعرفة المطلقة • ولقد وحد هيغل بين الشيء والفكر، بين الذاتى والموضوعى ، بين الواقعى والمثالى • ولخص ماركس فلسفة هيغل كلها بقوله : « المطلق هو الروح : هذا هو أعلى تعريف للمطلق ، (٧٩) • لكن ماركس ينقد هيغل باسم تحرير عمل الانسان تحريراً كاملاً ، وباسم فكر يهدى ويرشد الى الفعل • فبذلك يتم قهر الميتافيزيقا المستلبة أو المغترية، التى تكون ميتافيزيقا هيغل نموذجاً لها ، التى تتسبب في استلاب الانسان أيضاً ، يفصله عن واقعه العينى •:

ويرى ماركس أن الميتافيزيقا ليبتت وحدها هي المستلبة ، بل العلم كذلك ، لا يقل استلاباً عنها • فالفاعلية العلمية لا تؤلف عملية مستقلة ذات منطق داخلى خاص بها ، ذلك ان صيرورة الفاعلية المنتجة هي التى تحدد تاريخ المعرفة والفاعلية العلمية ، اذ أنه ليس ثمت تاريخ للعلم الذى نظر اليه أنه مستقل عن الفاعلية الانتاجية المادية • بل ان مادة الفاعلية العلمية نفسها تعطى للعامل العلمى على أنها نتاج اجتماعى ، ولم يتم ذلك الا بفضل التكنولوجيا • واذا كانت تكنولوجيا كل مجتمع مستلبة حتى الآن ، فكيف يكون العلم غير مستلب هو الآخر ؟ (٨٠) •

وأثناء كفاح الموجودات الانسانية ضد الطبيعة من أجل ان يستغلوا

Ibid., p. 95.

(٧٩)

IA, p. 163.

٢٧٣

(م ١٨ — الميتافيزيقا)

أخيرا في اشباع حاجاتهم الضرورية ، كونوا علوم الطبيعة ، وأثناء صنعهم لتاريخهم ، انشأوا علم التاريخ ، وعبروا عن علاقاتهم الاقتصادية في علم الاقتصاد السياسي . والعلاقات التطبيقية التي تربط وتقابل بين الموجودات الانسانية والطبيعية وبين بعضهم البعض ، تقوم - من الناحية المادية - في أساس كل نظرية علمية . لكن ، بما أن هذه العلاقات مستلبة ، فإن تعبيرها النظري والعلمي يكون مستلبا بالتالي . فليس ثمت علم لا مستلب لحقيقة أو واقع مستلب .

والعلوم تكون أكثر استلاباً إذا ما نشأت وتطورت داخل تقسيم العمل ، . ذلك لأن التقسيم المستلب للعمل الاجتماعي الذي يحدد - على نحو عام وتبعاً لاعتبارات معينة - أعمال العلم ، هو نفسه مقسم . فنحن نستطيع ان نلاحظ أن العمال المثقفين ، أعضاء الطبقة السائدة - وهم وحدهم الذين يحتكرون العلم - تقسم فيما بينهم أوجه النشاط العلمي وهذه التقسيمات والتجزئات للعمل العلمي تحول بينهم وبين التواصل الحي الفعلي المثمر . وعلى ميدان يفقد علاقته ببقية الميادين الأخرى ، التي هي بدورها منفصلة بعضها عن بعض . وما يصدق على المجال « الكلي » للاستلاب العلمي وكل مجالاته أو ميادينه الخاصة ، يصدق على جميع أنواع الاستلاب : فخلالها جميعا يستلب الانسان ويفتت وجودة الكلي النوعي .

ان المعرفة العلمية والتقنيات العلمية المختلفة تتصور أو تتخيل أنها تؤلف ملكوتاً خاصاً ، وله قوانينه الخاصة . لكن مع هذا نجد أن ملكوت الاستلاب العلمي يعبر - فيما يقول ماركس - عن الاستلاب العام ، عن تقسيم العمل ومضالحي الطبقة السائدة . فضلا عن أن الفروع المتعددة لشجرة العلم تظل مفتقرة الى التواصل الواقعي بين بعضها والبعض . انها مقطوعة ومنفصلة عن المجموع أو الكلية الطبيعية والانسانية والتاريخية :

فالمعرفة العلمية لانزال - في رأي ماركس - مقسمة ومجزأة مفتتة ، وكل عالم متخصص ينظر الى علمه ومنهجه على انهما وحدهما الحقيقة ،

وماعداهما باطل ، ولا يهتم بعقد الصلة بين الحقيقة الجزئية الخاصة به والحقيقة الواقعية أو الواقع - وهو نفسه محدود - الذى ينتمى إليه . والأفراد المعزولون الذين يعيشون فى مجتمع « ذرى » (أى مجتمع يأخذ بتقسيم الأعمال الى أجزاء بسيطة) ، لا يقدرّون على الوصول الى تأسيس بناء العلم . ولا شك أن ثمت تقدما عمليا يحدث نتيجة التجاوز الجزئى للحواجز التى تفصل بين العلماء بعضهم والبعض ، لكن النتائج المترتبة على هذا التجاوز تظل مع ذلك نتائج هزيلة ، فهو يقول ما نصه : « انه فى علم التنجيم مثلا ، تبين لأناس مثلا أراجو Arago وهرشل Herschel وانكه Enke وبسل Bessel ضرورة تنظيم العمل فيما بينهم من أجل مشاهدات عامة مشتركة ، ولقد توصلوا - ابتداء من هذه اللحظة فقط - الى نتائج مقبولة . كما أنه يستحيل ، فى ميدان جغرافيا التاريخ historiographie على الانسان « الأوحده » (لعله يشير هنا لشارة ساخرة الى شترنر Stirner فى نظريته « الأوحده وملكيته ») أن يفعل شيئاً فى هذا الميدان . ومنذ امد بعيد ، استطاع الفرنسيون أن يبرزوا ويتفوقوا فى هذا الميدان . على غيرهم من الشعوب . ومع ذلك ، فلا يزال من المعلوم أن جميع هذه التنظيمات المبنية على التقسيم الحديث للعمل ، لم تفض بعد الا الى نتائج قاصرة للغاية ، ولا تمثل تقدما الا بالنسبة للنتائج القديمة المحدودة المعزولة » (٨١) .

إن العلوم لتزال مقسمة - فيما يقول ماركس - الى علوم الطبيعة والى علوم التاريخ الإنسانى . وهذا التقسيم يسبب الاستلاب وينشؤه ، لأن الانسان لم يجعل لبطبيعة غريبة عن التاريخ ، أو لتاريخ مستقى عن الطبيعة . وليس ثمت أساس للعلم واتناس آخر للحياة فانه الاستلاب هو الذى جاء بهذا التمزق والانفصال ، ومن ثم ترك العلم الأرض - التى يجب أن تكون هى أساسه - التى عليها يرتفع ، أى الفاعلية المحسوسة لبنى الإنسان ، « ذلك أن العلم - كما يقول - لا يكون علما واتعيا الا اذا بدأ من

Axelos, op. cit., p. 191.

(٨١)

المحسوس أو الحسى في صورته المزدوجة : من الوعى الحسى ومن الحاجة
 الخصية على السواء ، ومن ثم لا يكون واقعيا الا اذا اتخذ من الطبيعة
 منطلقا (٨٢) . وهذه الطبيعة ليست منفصلة عن التاريخ الانسانى - في الفعل
 المنشىء الخالق للمجتمع الانسانى - هي الطبيعة الواقعية للانسان ، وهي
 بذلك الطبيعة بما هي متحولة - ولو بصورة مستتلة - الى الطبيعة الحقيقية
 الانثروبولوجية (اى الانسانية) ، وذلك بواسطة الصناعة . ان اللبيعة
 والتاريخ والانسان ثلاثة كيانات لا انفصل أبدا . ولا يجب أن يكون لها
 ثلاثة علوم منفصلة . فبالعمل المنتج يستطيع الانسان أن يواجه الطبيعة ،
 من أجل أن يحولها ويغيرها عبر التاريخ « والصناعة - كما يقول - هي
 الصلة التاريخية الواقعية للطبيعة وبالتالي لعلوم الطبيعة بالانسان » (٨٣) .
 والتجريد العلمى ، سواء كان تجريدا ماديا أو تجريدا مثاليا ، لا يقوى على
 درك هذه العملية من التغير أو التحول التاريخى للطبيعة الذى يتم بفضل
 العمل وبفضل صناعة الانسان الحى فى المجتمع . ويترتب على ذلك أن يظل
 العلم المستلب علما لا طبيعيا ، ومضادا للتاريخ ، وغير انسانى . فالاستلاب
 العلمى يفترض ان هناك علوما للطبيعة من جهة وعلوما للتاريخ الانسانى من
 جهة أخرى ، وأن الواقع الفطى وبناءات المعرفة منفصلان . وهذا الاستلاب
 العلمى ، هذا الجزء التكميلى للاستلاب الايديولوجى ، الذى لايشبع الحاجات
 الحسية (طبيعية وانسانية) للانسان ، يعبر عن الاستلاب الواقعى
 للانسان .

ان العلوم بانفصال بعضها عن البعض الآخر ، وبانفصالها جميعا عن
 الكلية - التى هي طبيعية وتاريخية وانسانية - تفقد أيضا كل صلة فعلية
 مع التفكير الفلسفى . فالاستلاب الفلسفى ، الذى هو مذهب تأملية ومجردة
 للاستلاب العلمى ، يمتد فى الاستلاب العلمى الذى يكتفى بذاته ويستقل بدوره .

EP, p. 30.

(٨٢)

Ibid., p. 35.

(٨٣)

يقول ماركس : « ان العلوم الطبيعية نسرت فاعلية ضخمة هائلة . وامتلكت مادة تتزايد وتكبر باستمرار . لكن الفلسفة تظل مع ذلك غريبة عننا ، كما أن هذه العلوم نفسها تظل غريبة عن الفلسفة . ووحدهما الموقته ليست الا وهما متخيلا ، فالارادة متوفرة ، لكن القدرة معدومة . وجغرافيا التاريخ نفسها لاتشير الى علم الطبيعة الا عرضا ، تشير اليه بوصفه لحظة من لحظات الثقافة ، ولا ننظر اليه الا من حيث النفع الذي يتولد عن اكتسافات معينة منعزلة » (٨٤) .

يرى ماركس في التكنولوجيا أو في الفاعلية التطبيقية المحسوسة ، محركا للتطور التاريخي للانسانية ولتغيير الطبيعة وتحويلها الى مادة للعمل الاجتماعي ، ويرى في التكنولوجيا الأشد تطورا ، أي في الصناعة التي تمهد لفتح استلاب الانسان ، تحريرا لفاعليته واشياء لمجموع حاجاته الطبيعية والانسانية والاجتماعية . وهو بهذه الآراء يربط ويوحد بين التكنولوجيا الانتاجية والصناعة التي لا تقبل الانفصال عن التكنولوجيا العلمية . « فالعلوم الطبيعية البحثية نفسها لا تستمد في الحقيقة هويتها وموادها الا بالتجارة والصناعة وبالفاعلية المحسوسة لبنى الانسان (٨٥) » .

اننا لانجد في الحقيقة عند ماركس نظرية متكاملة واضحة المعالم في العلم أو في علاقة العلم بالميتافيزيقا أو الفلسفة فضلا عن أننا لا ينبغي أن ننظر الى استخدامه الخاص لكلمة علم على أنه يدل على ما نعنيه نحن اليوم من هذه الكلمة . لكن الشيء الواضح عند ماركس في هذه المسألة هو أن العلم يمثل النقطة النهائية المذهبة للاستلاب ، فالاستلاب العلمي مثله مثل الاستلاب الأساسي الواقعي ، ومثل جميع أنواع الاستلاب الايديولوجي وصوره ، يفصل النظرية عن التطبيق ، ويفصل في داخل النظرية العلمية بين المجالات

Ibid., p. 35.

(٨٤)

IA, p. 163.

(٨٥)

والمبادئ المختلفة بحواجز مصطنعة • والفاعلية العلمية المستقلة تفصل كذلك طبيعة التاريخ وعلم الحياة • وعندما ينادى ماركس بقهر العلم ، فإنه يريد بذلك أن يخلص الانسان من هذا النوع من الاستلاب الذى يقوم على تقسيم العمل وعلى التكنولوجيا المستلبة ، والمنقذ من هذا الاستلاب العلمى وغيره من أنواع الاستلاب الأيديولوجى ، يتمثل فى الأخذ بالعمل والتطبيق ، عندئذ يصير العلم انسانيا بحق واقعياً بحق • وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة او الميتافيزيقا ، فلن نتحقق الا بقهرها بواسطة العمل الانسانى ، فذلك يسترد الانسان ذاته التى استلبت فى هذه العوالم الفكرية المجردة • والحق أن القضية الحادية عشرة من القضايا •• من « قضايا عن فويرباخ » تلخص موقف ماركس كله فهو يقول : « ان الفلاسفة لم يفعلوا شيئاً سوى أن فسروا العالم على أنحاء شتى ، بينما المهم هو تغيير العالم ، فبالعمل المغير تقهر الفلاسفة والعلم على السواء ، ويتحولان أو يهبطان من عالم المثل السماوى البجرد الى عالم الحياة الواقعية المحسوسة •

ان كل ما لا يرتد الى المحسوس والتاريخى والواقعى ، محكم عليه عند ماركس بالاعدام والاستبعاد • بيد أنه يرى أن المفارق للمحسوس يجب أن يسترد - بعد اعدامه - بالعمل « الشامل » • لكن كيف يمكن استرداد القوى المفارقة للمحسوس بعد استبعادها ؟ وما قوام هذا الاسترداد ؟ أن الميتافيزيقا بأسرها تقوم على التمييز - والفرق - بين الفيزيائى وما وراءه • أو بين المحسوس وأساسه ، أو بين المادى والروحى ، أو بين الأشياء والافكار • واستبعاد هذا التمييز معناه هدم الميتافيزيقا وقضاء على قوتها •

لكن ، هل استبعاد ماركس الميتافيزيقا بالفعل ؟ • لقد قلب ماركس أولا الميتافيزيقا التقليدية للغرب ، كما أنشأها اليونانيون والفلاسفة المسيحيون والفلاسفة المحدثون ، فأفكر أولوية المفارق للمحسوس والميتافيزيقا والروحى ، وأرجعها كلها الى أصولها التى انبثقت منها ، أى الى الحياه الواقعية المحسوسة • ومن ثم جعل الأولوية للمحسوس والفيزيائى التاريخى والمادى

وبذلك قلب الميتافيزيقا ، فماركس قلب « العالم المقنوب » الذى هو العالم الواقعى ، من أجل أن يتحقق الواقع الحقيقى عمليا فى العالم الاستتب . اللامغرب الذى يسير على قدميه ، بدلا من أن يسير على رأسه كما ذهب الميتافيزيقيون السابقون ، بيد أن ماركس حقق فى نفس الوقت الميتافيزيقا الحديثة وأتمها ، فقد عممها بعد أن قلبها ، فالتطبيق وفهم التطبيق ، أو حركة الواقع ، وحركة الوعى الذى يتجاوز حركة الواقع يؤلفان نظامين مختلفين رغم كل المحاولات التى تبذل لتوحيدهما . بعبارة أخرى ، ان الطبيعة وما بعد الطبيعية أو البناء الأدنى والبناء الأعلى لا محيى عن بقائهما ، فاستبعاد العالم الايديولوجى يعقبه استرداد له ، وهذا الاسترداد يتضمن أن تمت اختلافا بين نظامين ، احدهما واقعى والآخر مثالى أو فكرى ، حتى فى المجتمع الشيوعى الذى يتصوره ماركس مجتمعا يعدم فيه الاستلاب والاعتراب .

ماركس اذن هو تمام الميتافيزيقا الغربية الحديثة . هذه حقيقة نبهنا اليها هيدجر عندما اثار عدة أسئلة - فى بحثه « ما الفلسفة ؟ » ، حول تمام الفلسفة الحديثة ، أين نجده ؟ . يقول : « أين ينبغى أن نبحث عن تمام الفلسفة الحديثة ؟ أعند هيجل أم الأفضل عند شلنج فى فلسفته المتأخرة ؟ وماذا عن ماركس ونييتشه ؟ ، هل أخرجنا من تيار الفلسفة الحديثة ؟ ، ان لم يكن الأمر كذلك ، فكيف نحدد مكانهما ؟ » (٨٦) . وفى « رسالة فى النزعة الانسانية » يحاول هيدجر أن يلفت انتباهنا الى ميتافيزيقا ماركس ، فهو يقول : « ان الميتافيزيقا المطلقة هى وما صاحبها من محاولات لاستبعادها وهدمها قام بها كل من ماركس ونييتشه ، ترجع الى تاريخ حقيقة الوجود (٨٧) فى هذا النص ، وفى النص السابق أيضا ، نلاحظ أن هيدجر يربط بين ماركس ونييتشه ربطا لا يصدر بالطبع ، عشوائيا أو مصادفة ، بل يصدر عن عمد :

(٨٦) هيدجر : ما الفلسفة ؟ س ٥٥ .

Hiedepper, lettreo sur l'Humanisme, op. cit., p. 91. (٨٧)

فكلاهما - رغم محاولته هدم الميتافيزيقا والحكم عليها بالموت - ميتافيزيقي؛
تتعلق ميتافيزيقاه - كما يقول هيدجر - بتاريخ حقيقة الوجود : وعلى هذا
فماركس - مثله مثل نيتشه - ميتافيزيقي رغم أنه ، أى رغم استبعاد
الميتافيزيقا .:

ولئن كان ماركس ينادى بضرورة استبعاد الميتافيزيقا ، باسم الانسان،
أى من أجل أن ينقذ الانسان من الاستلاب أو الاغتراب عن ذاته فى هذا العالم
الفكرى المجرد ، فان الانسان نفسه هو - فى ماهيته وجوهره - واقعة
ميتافيزيقية ان صح هذا التعبير ، ذلك لأنه انسان مغترب ، متجاوز لذاته
دائما أبدا ، أى ان ماهيته هى فى « وجود المتخرج » Ex - sistenz باصطلاح
هيدجر ، فهو موجود - هناك ، لابد أن يتخارج ، أن يتجاوز ذاته الباطنة .
وهذا الاغتراب الأنطولوجى لايمكن قهره ، ألا إذا قهرنا الانسان ذاته . وهو
الأصل لكل نوع آخر من أنواع الاغتراب أو الاستلاب ، بما فيها الاستلاب
الاقتصادى الذى عده ماركس خطأ أنه الأصل . ومادام الانسان مغتربا فى
ماهيته ، أى موجودا يتجاوز ذاته باستمرار - والا كان حجرا - فهو ميتا -
فيزيقي ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى حرفى .

وعلى هذا ، فالدعوة الى استبعاد الميتافيزيقا دعوة مقضى عليها.
بالأخفاق ، ومكتوب على من يقول بها الوقوع فى التناقض ، لأنه انسان
ميتافيزيقي ، صاحب أفكار ذات بناء يختلف عن بناء الواقع . والميتافيزيقا
تفترض هذا الاختلاف أو الفرق الأنطولوجى بين الواقع والفكر ، أو بين
الموجود والوجود ، أو بين المظهر والمخبر ، أو بين الطبيعية وما وراء الطبيعة،
أو بين البناء الأدنى والبناء الأعلى .

هذا عن موقف ماركس من الميتافيزيقا ، أما عن موقفه من العالم وتصوره.
للانسانى له - وكذلك موقف المناطقة الوضعيين وبرجسون الذين يرون
تقافرا بين العلم والميتافيزيقا - فيكفى ردا على هذه المواقف جميعا ان نعرض

موقفا مضادا لفيلسوف - وهو ويتهد - ينظر إلى العلم نظرة إنسانية ، ولايعده منفصلا عن الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية ، فهو - على العكس من ماركس - يسبقيهما معا ، بوصفهما عنصرين ، بل أهم عنصرين من عناصر تكوين ثقافة الانسان ، وهو - على العكس من برجسون - لايقابل بين العلم والميتافيزيقا على نحو يخرج منه في النهائية بالاعلام من شأن الميتافيزيقا والحطن قيمة العلم ، يستبعدها من مجال الكلام الذي يحمل معنى .

- ٤ -

فويتهد من سلالة أرسطو وابن سينا وكنت وهارتمان . تلك السلالة التي مارست - قولا وعملا - تجربة الجمع بين العلم والميتافيزيقا في مركب واحد متكامل ، غايته اثراء روح الانسان وتزكية وجوده ، فلم تغزل العلم عن الميتافيزيقا ، بل اتخذته معيرا أو سلما للوصول الى الميتافيزيقا : غاية المعرفة الانسانية وتاجها . فقد ذهب كنت الى « أنه اذا كانت العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ، والمعرفة التجريبية بعامه ، وسائل لغايات عرضية - فهي في النهاية - وسائل لغايات ضرورية وأساسية للانسانية . . . ولذلك ، فالميتافيزيقا هي تمام كل ثقافة للعقل البشرى » (٨٨) . وكان هدف ويتهد « أن يقيم مذهبا للفكار يستطيع أن يضم ويدخل الاهتمامات الجمالية والاخلاقية والدينية في علاقة مع تصورات العالم (الميتافيزيقية) التي تتأصل في العلم الطبيعي (٨٩) » ، وهو هدف عبر عنه وجسده في كثير من كتبه ، وبخاصة « التطور وعالم الواقع » . و « مغامرات الانكار » . وعلى هذا ، فقد كان كل من كنت وويتهد مناهضا للاتجاه الذي يرمى الى عزل العلم عن الميتافيزيقا ، وكلاهما كان ضد النزعة الجماطيقية وضد النزعة التجريبية الجماطيقية على السواء .

Kant, Critique of pure Reason, op. cit., p. 665. (٨٨)

Whitehead, Process and Reality, Cambridge University (٨٩)

Press, 1929, p. vi (PR)

« انى لا أعرف ما قد تكونه الأشياء في ذاتها ، ولست بحاجة الى أن أعرف ذلك ٠٠٠ » ، بهذه العبارة تجاوزت كنت - فيما يقول هرمان فاين - النزعتين التفاضلية والتشاؤمية معا ، أى أنه تجاوز الاعتقاد في امكانية معرفة الموجود بما هو كذلك « أو الشيء في ذاته من ناحية ، ومن ناحية أخرى تجاوز اليقن من عدم القدرة على الحصول على أية معرفة عن هذا النطاق المفارق للنطاق الانسانى ، انه - فيما يقول هذا الباحث نفسه - يفسخ بهذه العبارة مكانا للعلم ، بمعنى أن العلم مستقل ومكتف بذاته داخل مجاله . لكن وراء هذا النطاق وجد كنت مكانا آخر هو الذى اثار اليه في العبارة التى قال فيها : « وبذلك وجدت من الضرورى أن أنكر المعرفة ، لكى أفسح مكانا للايمان » . وكنت يقصد بالمعرفة النزعة العقلية الدجماطيقية ، ويقصد بالايان امكانية تجاوز نطاق العلم ، علم الظواهر ، في عملية تحقيق الذات عمليا واخلاقيا (٩٠) .

ويذهب كنت الى أن الشيء في ذاته الذى يتجاوز نطاق الظواهر أو الطبيعية أو العلم ، لا يمكن - من الناحية النظرية - أن يثبت أو يفند ، ومن هنا نستطيع أن نمد قنطرة توصلنا الى عبارة وويتهد التى يقول فيها : تمت ماهية للكون ٠٠٠ والفلسفة التكميلية هى التى تبحث تلك الماهية ، (٩١) .

وويتهد يرتبط أو ينتمى الى تيار فلسفة كنت ، لأنه - أولا - يأخذ - وهو العالم - بالفلسفة التأملية ، وثانيا لأنه حاول أن يجمع بين العلم والدين خلال الفلسفة ، « فالفلسفة تخلص نفسها من أسر العجز وعدم الفاعلية باتصالها الوثيق بالدين والعلم ، طبيعيا كان أو اجتماعيا . انها لتصل الى أقصى درجات أهميتها بادماج الاثنين : أى الدين والعلم ، في تخطيط أو نظام عقلى للفكر ، (٩٢) .

Hermann, op. cit., pp. 295-6.

(٩٠)

Whitehead, BR, p. 4.

(٩١)

Ibid., p. 21.

(٩٢)

لقد جأرت دورتى أيمت بالنسكوى من أن عصرنا الحاضر لفى حاجة ماسة الى كنت جديد ، يبين لصلات القائمة بين الميتافيزيقا وعلم العصر ، نحن بحاجة الى من يستطيع أن يحدد ويعين الطبيعة المميزة للتفكير الميتافيزيقي فى علاقته بالأنماط الجديدة للتصورات العلمية ، كما فعل كنت بالنسبة لتصورات فيزياء نيوتن « (٩٣) » ورغم تخصص هذه الباحثة الجادة فى فلسفة ويتهد ، فانها لم تلحظ أن مادعت اليه هو ما قام به ويتهد بالفعل . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول أن ويتهد هو كنت الجديد ، الذى يأخذ على عاتقه مهمة عقد الصلة بين الميتافيزيقا والعلم وتوضيحها .

— ١ —

كانت عناية ويتهد ، فى بداية تطوره الفكرى ، بمشاكل العلم الحديث ، فقد دارت مؤلفاته فى فترة الشباب حول هذه المشاكل ، وهى المشاكل التى كانت الشغل الشاغل للغالبية العظمى من المفكرين فى هذا القرن . وليس هناك شك فى أن هذه المشاكل قد استمرت تشغل ويتهد فى مؤلفاته الاخيرة كذلك . لكن ، هناك سؤال لا محيص لنا عن لثارته وهو : هل بقيت تلك المشاكل فى المحل الأول فى هذه المؤلفات الاخيرة ؟ أم أنها تراجعت الى الوراء ، لتحل محلها مشاكل أخرى ذات طبيعة مختلفة (ميتافيزيقية مثلا) ؟ تلك هى المشكلة التى تواجه الباحثين فى فلسفة ويتهد بعامة ، وميتافيزيقاه بخاصة . ويجدر بنا فى هذا الصدد أن نعرض نصا أو رده ويتهد فى تصدير الطبعة الثانية من كتابه « مبادئ المعرفة الطبيعية » يقول فيه . « أنى لامل أن أقوم فى المستقبل القريب بتجسيد وجهة النظر التى تضمنها هذا الكتاب ، فى دراسة ميتافيزيقية أكثر اكتمالا (٨٤) » . وقد فهم بعض الباحثين من هذا

Emmet, Dorothy, *The Nature of Metaphysical Thinking*, London (Maemillan), 1945, p. 2. (٩٣)

Quoted from Ivor Lecture's «Whitehead's Metaphysics» London, Allen and Unwin, 1958, p. 4. (٩٤)

النص أن ميتافيزيقياً ويتهد أن هي الا امتداد وتجسيد لاهتمامه الفلسفي الأول بمشاكل العلم الحديث . وان هذه المشاكل ماهي الا دليئ أو ضوء يساعد على ادراك أفكاره الميتافيزيقية وفهمها . وهذا التفسير له ما يبرره وما يدعمه ، ذلك لأن ويتهد دائم الرجوع - في مؤلفاته الاخيرة - الى المشاكل الفلسفية التي تنشأ عن العلم الحديث ، ومناقشته لها في ضوء تصوراته الميتافيزيقية . وقد عرض هذه الوجة من النظر أحد الباحثين ويدعى لورانس في كتاب له بعنوان : « التطور الفلسفي لو يتهد (٩٥) » . بيد أن باحثا آخر - هو ايفور لوكليرك - يرى رأيا مخالفا لرأى لورانس ، ففي كتابه « ميتافيزيقا ويتهد » يذهب الى أن ثمت تحولا أساسيا جزريا في موقف ويتهد الفلسفي ، وهو تحول لا يتمثل في مجرد توسيع مجال اهتمامه السابق ، ذلك لأن فلسفته في الفترة الأخيرة من حياته لم تكن امتدادا لفلسفته في فترة شبابه ويرى أن انتقال ويتهد الى الميتافيزيقا انتقال الى مجموعة جديدة من المشاكل تختلف عن تلك المشاكل التي كانت تشغله في شبابه (٩٦) .

والحق أن هذا الاختلاف بين الباحثين في تفسير تطور فلسفة ويتهد وميتافيزيقاه ، لايهنا بقدر ما يهنا أن ويتهد لم يشك قط - في المرحلة الأولى من تطوره الفلسفي وهي المرحلة العلمية - في الميتافيزيقا أو يستبعدا ، وكذلك لم يشك - في المرحلة الأخيرة وهي الميتافيزيقية - في العلم أو يستبعده . وعلى هذا ، فليس هناك ما يبرر القول بأنه في المرحلة الاولى من تفلسفه ، أى السابقة على المرحلة الميتافيزيقية ، كان مناهضا للميتافيزيقا معارضا لها ، بل على العكس ، كان العلم - في نظره - « لا يقلل الحاجة الى طلب الميتافيزيقا » (٩٧) ، فالعلم وحده هو الذي يجعل هذه الحاجة الميتافيزيقية

Lawrence, N — «Whitehead's philosophical Development», University of California Press, New York, 1956, (٩٥)

Leclerc, op. cit., p. 4. (٩٦)

Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge Uni. Press, (٩٧)

Press, 1933, p. 229. (AI)

وتقد قسم فكتورلو Victor Lowe تطور ويتهد الفلسفى الى أربع مراحل أساسية (٩٩) . أما المرحلة الأولى فى تشمل مؤلفاته فى الرياضه والمنطق ، « مقالة فى الجبر الشامل » ، (١٨٩٨) A Treatise of Universal Algebra. و « بديهيات الهندسة » ، (١٩٠٦) Axioms of Geometry من ثلاثة أجزاء بالاشتراك مع برتراندرسل (١٩١٠ - ١٩١٣) Principia Mathematica المرحلة الثانية تشمل بعض المقالات القصيرة والتي نشرت فى السنوات ١٩١٥ و ١٩١٦ و ١٩١٧ على التوالي وهى - على التوالي أيضا - « المكان والزمان والنسبية و « تنظيم الفكر ، The Organisation of Thought و « تشريح بعض الأفكار العلمية » ، The Anatomy of some Scientific Ideas يد نشر هذه المقالات فصولا فى كتاب « أهداف التربية ومقالات أخرى » سنة ١٩٢٩ . ويمكن النظر الى هذه المقالات على أنها أول مقالات فلسفية لويتهد ، فقد كان مهتما فيها باقامة نظرية فى المعرفة خاصة به . أما المرحلة الثالثة فتشمل الكتب التالية « مبادئ المعرفة الطبيعية (١٩١٩) Principles of Natural knowledge و « تصور الطبيعية » ، (١٩٢٠) The Concept of Nature مبادا التنسبية ، The Principle of Relativity وهذه الكتب تمثل مرحلة جديدة فى تطور فلسفة ويتهد ، مرحلة تهتم بالمشاكل التي نشأت عن العلم الحديث ، وهى بمثابة فلسفة للعلم الطبيعى ، تؤدى الى المرحلة الأخيرة وهى المرحلة الميتافيزيقية . وقد أسىء فهم علاقة فكر ويتهد بالعلم الفيزيائى ، فقد رأى احد الباحثين الذين تعرضوا « لمبادئ المعرفة الطبيعية » ، أن ويتهد تأثر بالنقد العنيف الذى وجهه برجسون الى العلم الفيزيائى . وما كتاب ليتهد

1933, p. 231.

(٩٨)

Victor Lowe, Whitehead's philosophical Development,

(٩٩)

in Schilpp (ed.) -The Philosophy of M. N. whitehead, New York, 1951, p. 47 f.

هذا الا استجابة لنقد برجسون وسير في خطه ، وهو النقد الذى مؤداه أن العلم أخطأ عندما لجأ الى التمكين *spatialization* ، وبين أن العلم لن ينصلح له حال الا اذا تخطى عن هذه الخاصية . لكن ويتهد – فيما يقول لو – أنكر هذا كله عندما علم بهذا النقد ، وذكر انه قرأ برجسون ، بيد أنه لم يأخذ عفا فكرته السابقة ، وبخاصة نقده للعلم (١٠٠) .

ولقد كان – فيما يقول متر *Mein* – لنظرية أينشتين في النسبية أثر كبير في ويتهد ، إذ انها كانت بمثابة الدافع الذى عمل على اطلاق سراح طاقاته الفلسفية الكامنة ، وعمل على تحريرها . يقول متر : « ان يقوته (أى ويتهد) من السببات الجماعية نشأ – كما اعترف هو نفسه – عن التغييرات الكبيرة التى حدثت في ميدان الفيزياء الرياضية والتي جاءت – على وجه الخصوص ، من جانب نظرية النسبية لأينشتين ونقدها للمذهب التقليدى في المكان والزمان » (١) . واعتراف ويتهد الذى يشير اليه متر هو الفقرة التى ورت في تصديره « لبدأ النسبية » والتي قال فيها : « ان هذا الكتاب ما هو الا نتيجة لتلك اليقظة من السببات الجماعية – اذا جاز لنا استخدام اصطلاح كنت – التى ندين بها لكل من أينشتين ومينكوفسكى » .

اما المرحلة الرابعة والأخيرة فهى المرحلة الميتافيزيقية ، وهى التى تشمل مؤلفاته الأخيرة كلها ابتداء من سنة ١٩٢٥ : وهى « العلم والعالم الحديث » الدين يتكون *Science and The Modern World* (١٩٢٧) « *Religion in The Making* ، و « الرمزية » (١٢٨) *Symbolism* . و « والتطور وعالم الواقع » (١٩٢٩) *Process and Reality* و « وظيفة العقل » (١٩٢٩) *The Function of Reason* و « أنحاء الفكر » (١٩٢٨) « مغامرات الأفكار » (١٩٣٣) *Adventures of Ideas*

Ibid., p. 66.

Metz, R., *A undred of British Philosophy*, quoted by (١٠٠)

Lowe, Ibid., p. 67. (١٠١)

Modes of Thought وتحول ويتهد الى الميتافيزيقا بعد مؤلفاته في فلسفة العلم الطبيعي ، لم يكن امرا مثيرا للدهشة ، حتى لو لم يكن الدافع الى مثل هذا التحول اسبابا خارجية ، فلقد كتب في مناسبات عديدة عن الحاجة الملحة الى ميتافيزيقا تؤلف بين الذهن والطبيعة ، وبين القيمة والواقعة ، وأعرب - كما سبق أن ذكرنا - عن أمله في أن يجسد فلسفته العلمية في ميتافيزيقا أكثر اكتمالا وأشد تناسقا .

- ب -

يصرح ويتهد بأن « المشكلة النهائية هي أن نتصور واقعة تامة أو كاملة ، ولن يكون في مقدورنا تكوين هذا التصور الا على أساس أفكار أو خواطر notions أساسية تتعلق بطبيعة الواقع (١٠٢) » ، بهذا التصريح الذي ورد في « مغامرات الأفكار » يضع ويتهد نفسه في التراث الفلنسي ، لانه يقرر بهاتين العبارتين السابقتين المشكلة الرئيسية والجوهرية التي عبر عنها أرسطو التعبير المأثور التالي . « ومن ثم فهذا الذي سعت الفلسفة اليه منذ القدم ولا تزال تطلبه الى الآن ولن تتقطع عن طلبه الى الأبد. دون أن تقترب منه أبدا ، هو السؤال . ما هو الموجود ؟ « تي توأون ousia أنه واحد ، والبعض الآخر أنه أكثر من واحد ، وهو هذا الذي يقرر البعض بأنه محدود ، والبعض الآخر أنه لا محدود . ولذلك ، يجب علينا أن نغظر وعلى نحو شامل في هذا الذي يكون موجودا بهذا المعنى » (١٠٢) .

وعندما قال ويتهد أن المشكلة النهائية للميتافيزيقا هي أن نتصور « واقعة كاملة أو تامة » ، فإنه يقصد بذلك ما قصده أرسطو عندما صرح ،

AI, p. 203.

(١٠٢)

(١٠٢) أنظر أيضا : هيدجر ، ما الفلسفة ؟

Quoted from Leclerc, op. cit., p. 17.

بأن المشكلة هي : ما الوجود بهذا المعنى ؟ وتساؤل أرسطو عن « ما الوجود ؟ هو بالطبع تتساؤل عن ماهية هذا الوجود أو طبيعته ، وعلى هذا ، يمكن القول بأن المشكلة الميتافيزيقية عنده هي مشكلة اكتشاف « طبيعة الوجود بهذا المعنى » . ومن ثم ، نستطيع أن نعيد صياغة عبارة ويتهد على النحو التالي : المشكلة هي أن نكتشف طبيعة واقعة كاملة تامة .

ويعنى ويتهد بالواقعة الكاملة التامة ما عناه أرسطو « بهذا الذى يكون موجودا بهذا المعنى ، فالمشكلة في نظر أرسطو - هي : ما الوجود بهذا المعنى ؟ » . وعبارة « بهذا المعنى » تشير الى الوجود بمعنى « الأوسيا » فبذلك يعنى الوجود أو الوجود الفعلى بأكمل معناه . « الأوسيا » اسم مشتق من الفعل اليونانى *einei* فعن الكينونة . وهي كلمة تجمع بين تجريد « الوجود » كما يعبر عنه بالكلمة « موجودة » وتقوم أو عينية الفرد الجزئى ؛ ذلك هو المعنى الخاص الدقيق لكلمة « أوسيا » في ميتافيزيقا أرسطو (١.٤) . فهو مصطلح يطلقه أرسطو على ذلك الكيان الجزئى أو الشيء الفردى الذى يوجد وجودا فعليا بكل ما في الكلمة « يوجد » من معنى وهو لا يطلق - كما يقول جلسون - على الانسان في ذاته ، وانما يطلق ليدل على هذا الانسان الفرد الذى يمكن أن أسميه بيتر أو جون (١.٥) :

ان هذا هو ما يقصد بالضبط ويتهد من عبارة « واقعة تامة كاملة » ، والتي قال عنها - في هامش (١.٦) من هومش « مغامرات الأفكار » - انها ترجمة لعبارة أفلاطون اليونانية *to pantelos onti* وقد استخدم ويتهد في الترجمة كلمة *act* (= واقعة ، ولم يستخدم كلمة *being* = موجود ، لكى يؤكد أن ما يقصده هو شيء واقعى عيني جزئى . بعكس كلمة *being* التي ينتابها الغموض فيمكن أن تفهم على أنها تدل على موجود عيني :

Gilson, *Being and some Philosophers* Toronto, 1949, (١-٤)

p. 42.

Ibid.

(١٠٥)

AI, p. 203.

(١٠٦)

لكن من الممكن أيضا أن يكون لها معنى خاصة عامة تشتمل وتم جمع
الاشياء الموجودة (١٠٧) .

أذن ، يتفق ويتهد مع أرسطو فيما يتعلق بموضوع المسئلة الميتافيزيقية
للنهائية أو القصوى ، فهي - عندهما - مسئلة تحديد طبيعة « هذا » الذي
يكون « موجودا كاملا تاما » ، الكيان الذي يوجد على نحو تام . وفي العبارة
التي أوردها لأرسطو ، ننتبين أن ما يقصده هو أن المسئلة الميتافيزيقية
الخالده هي مسئلة طبيعة الوجود ، لكن ليس هو الوجود بما هو كذلك .
وانما الوجود بمعنى الوجود الكامل للتام ، بمعنى « الأوسيا » ، وهذا هو
مدار اختلافه مع أفلاطون ، ذلك لانه يذهب إلى أن « هذا » الوجود التام ،
الذي هو الاهتمام الأول للميتافيزيقا وموضوعها الاساسي ، ما هو الا شيء
جزئي ، ويوجد وجودا فطريا ، ولا يمكن أن يكون - كما رأى أفلاطون -
« صورة » أو « صورة » لأن « الصور » فيما يقول أرسطو فيمارضا أفلاطون -
هي صور لشيء ما ، فهي بذاتها ليست أشياء موجودة على نحو فردي ،
أي أن الصور لا توجد إلى بوصفها صورة للأشياء التي هي الموجودات التامة ،
تلك الأشياء التي لا يكون وجودها وجودا محتمدا أو مفتقرا إلى شيء آخر .
كما هو حال وجود الضور .

ويذهب ويتهد أيضا إلى أن ادراك هذه الحقيقة وهي : أن الأشياء
الموجودة وجودا تاما والتي هي الاهتمام الأول للبحث الميتافيزيقي ، لدراك
على جانب كبير من الأهمية ، يجب وضعه في الصنبان إذا ما أريد للبحث
أن يضل السبيل منذ البداية . وقد ترتب على ذلك أنه قرره « مبدأ أنطولوجيا »
خيفول : « أن المبدأ الأرسطي العام مؤداه أنه ليس هناك شيء سوى الأشياء
التي هي فعلية ، فما عداها ليس ثمت شيء ، سواء بالفعل أو بالقوة » (١٠٨) .

ان ويتهد هنا يستخدم عبارة « الأشياء التي هي فعلية » بدلا من العبارة

Gilson, op. cit., p. 2-3.

(١٠٧)

PH, p. 54.

(١٠٨)

التي سبق أن أوردناها وهي «الواقعة التامة الكاملة» . ففي « التطور وعالم
الواقع » يستخدم كلمة « فعلى » صراحة للدلالة على هذه الأشياء الجزئية .
ولكى يوضح استخدامه يشير الى أن ديكرت في القائل الأول من « تأملاته
في الفلسفة الاولى » يستخدم « الشيء الحق » ، *res vera* بنفس المعنى الذي
يستخدم فيه ويتهد كلمة « فعلى » . انه يعنى « الوجود الفعلى » ، *existence*
بكل ما في هذه الكلمة من معنى ، لا يتجاوزه شيء آخر (١٠٩) ، أى انه ليس
ثمة شيء آخر يقع وراء الأشياء الفعلية . وعلى هذا ، فهذه الأشياء هي
الموجودة بحق . وما عداها معتمد عليها ومشتق منها بالتجريد (١١٠) ، مثل
وجود الصور والشخصيات الخيالية والافكار ... الخ .

ان المبدأ الأنطولوجى الذى يقول ان الأشياء الفعلية *actual entities*
هى وحدها الموجودة ، ليست مجرد تحصيل حاصل ، وانما يعنى أن الموجود
بالمعنى الكامل للكينونة أو الوجود هو الشيء الفعلى ، واللاشئ *non-entity*
صحت (١١١) . ويتهد يعترف بوجود أنماط أخرى من الأشياء أو الكائنات (١١٢) .
هو اللاموجود *non-being* - ففيما عدا الأشياء الفعلية لاشئ ، فالباقي
صحت لكنه يرى أنها لا توجد كما لو كانت أشياء مستقلة . وانما هى
كما سبق أن ذكرنا - مشتقة أو مستخلصة من الأشياء الفعلية . ولا يمكن
تخليها موجودة الا باحالتها الى شيء فعلى معين .

وهذه المبدأ الأنطولوجى يلعب دورا كبيرا - وان لم ينخذ صياغة صحيحة -
عند غالبية الميتافيزيقيين الكهار . فالباحث الالمانى جوتفريد مارتن *Gottfried*

Ibid., p. 103.

(١٠٩)

Ibid. p. 101.

(١١٠)

Ibid., p. 58.

(١١١)

(١١٢) مصطلح *entity* (شيء . كائن . كيان) عند ويتهد يمكن

لنظر اليه - فيما يقول - على أنه يعنى أى شيء يمكن التفكير فيه ، ذلك
أن الانسان لا يمكن أن يفكر فى لا شيء . وللشئ الذى يكون موضوعا للتفكير
يمكن أن نطلق عليه اسم كائن أو شيء .

Martin يقول في تلخيصه الرائع لفلسفة ليبنتس ، ما نصه : ان الذرة الروحية هي للتصور الرئيسي في أنطولوجيا ليبنتس ، فان الواقع كله - في نظره - متضمن أو مستغرق في وجود الذرات الروحية الفردة واحدة واحدة ، ذلك لأن الوجود الواقعي لا يكون ممكنا الا بوصفه وجودا فردا لذرة روحية او لتحول من تحولات ذرة روحية فردة . تلك هي القضية الأنطولوجية الأساسية عند ليبنتس ، (١١٢) .

ولا يمكن بحال الحط من قيمة وأهمية الصياغة الصريحة للمبدأ الأنطولوجي ، لانه يوضح أولا هذا الذي يكون موضوع الاعتماد الاول للميتافيزيقا ، ويحفظه دائما وبوضوح في مجال النظر . ويساعد ثانيا على منع اختلاط الأنماط الاخرى من الاشياء بالاشياء الفعلية ، او بعبارة اخرى - يساعد على ان نحذر من ان نأخذ الأنماط على أنها من الاشياء الفعلية .

والحق أن ويتهدد - باعتناقه هذا المبدأ الأنطولوجي وعده أساسيا في فلسفته - يعارض صراحة النزعة الذاتية المتطرفة التي جاء بها الى الفلسفة الحديثة ديكرت ، وهي تلك النزعة التي مؤداها انه ما من شيء عميقين الا ما اجره تجربة ذاتية . لكن ثمت صعوبة تواجه القائلين بهذه الوجهة من النظر وهي : كيف يمكن لنا ان نتقدم أو ننقل من تجربتنا الذاتية الى الموجودات الخارجية ؟ أو كيف يتسنى للانسان مثلا ان يستدل - على نحو سليم - وجود الاشياء الخارجية من الادراك الحسي ؟ . هذه صعوبة رأى البعض أن خطها لا يكون الا بالالتجاء للاعقل الى العمل أو ما أطلق عليه سانتيانا الايمان الحيواني animal faith .

لكن ويتهدد رأى في المبدأ الأنطولوجي قضاء على هذه الصعوبة ، لانه لا يمكن بناء على هذا المبدأ لادراكاتنا الحسية او انطباعاتنا الحسية ، ان

Martin, G., Science moderne et Ontologie traditionnelle- (١١٢)
elle, op. cit., p. 9.

تنتج بقوة الذهن الخلاقة ، • (إذا جازلنا استخدام اصطلاح هيوم) ، وإنما يجب أن تستمد من شيء أو كائن فعلى معين • بعبارة أخرى ، ان إدراكاتنا الحسية أو احساساتنا عموما لا يمكن ان تكون كلها وبتمامها ، تفضيها ذاتيا يرجع الى الذهن أو العقل وحده ، لأنها لو كانت كذلك ، فمعناه أنها جاءت الى الوجود من اللامكان • وهذا مستحيل تبعا للمبدأ الأنطولوجي • يقول ويتهد : « وفقا للمبدأ الأنطولوجي ، ليس ثمت شيء يطفو في العالم من اللامكان nowhere ، ذلك أن كل شيء في العلم الفعلى قابل للرد الى كائن فعلى معين ، (١١٤) • وانه لتناقض في الحدود ، القول بأن واقعة مفسرة معينة تطفو في العالم الفعلى وتخرج اليه من لاكائن ، ذلك أن اللاكائن هو لاشيء فكل واقعة مفسرة explanatory fact تشير الى فاعلية او ختباط شيء فعلى (١١٥) • وعلى هذا ، فنجفح ادراكاتنا وتصوراتنا ، وكل احساساتنا واتكارنا (التي هي الوقائع المسرة ، أي الأسباب) • لايد - في اي تحليل كامل - أن تشتق من كائنات فعلية أخرى ، ذلك لأنها لا يمكن أن تقوله ذاتيا •

ان مضمون هذا المبدأ الأنطولوجي لفي اتفاق تام مع القروض المعاصرة للضمنية التي نسير على حسيها في حياتنا وافعالنا • وكما مثل ويتهد : ان الإدراك العام common sense للانسانية يتصور أن كل خواطره أو افكاره notions تشير في النهاية الى أشياء فعلية ، أو كما قال نيوتن • تشير الى موضوعات محسوسة ، (١١٦) ، وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة يرى ختلاف ذلك الفرض الساجق ويذهب الى ما يقابله ، فانه متضمن مع ذلك في فلسفاتهم ويضرب ويتهد بديكارت مثلا على ذلك ، ففي اعتقاده أن المبدأ الأنطولوجي متضمن في الكوجيتو الديكارتى ، لان تصورنا لاي مجهول

FB, p. 345.

(١١٤)

Ibid., p. 63.

(١١٥)

Ibid., p. 99.

(١١٦)

أو صفة يفترض أن تُمت شيئاً أو جوهرًا فنسب إليه هذا الخول أو عبء الصفة (١١٧) وبذلك لا يتسق ديكرت مع نزعة الذاتية التي تسود تفكيره وكذلك الأمر بالنسبة للوك ، فهو لا يتسق مع نزعة للحسية الذاتية التي نجدها في مذهبه الذي مؤداه أن للأشياء الخارجية « القدرة » على لحداف ولنشأ أفكار خفية فيها .

لكن لوك في مذهبه هذا ، يتفق اتفاقاً تاماً مع المبدأ الأنطولوجي . ذلك أن ويتهد يقول ما نصه : « لن المبدأ الأنطولوجي ما هو الا توسيع وامتداد لمبدأ عام وضعه جون لوك عندما ما قرر أن « القوة » هي « جزء كبير من أفكارنا المعقدة عن الجوه » . لكن فكرة « الجوه » تحولت الى فكرة « الكائن الفعلي » وتحولت فكرة « القوة » . Power الى المبدأ الذي يقول بان أسباب الأشياء يجب أن توجد دائماً في الطبيعة لكائنات فعلية محدده وعلى هذا ، نستطيع ان نلخص المبدأ الأنطولوجي على النحو التالي : حيث لا كائن فعلي ، عندهذا لا سبب ، (١١٨) .

ان هذا المبدأ لعلى جانب كبير من الأهمية والخطورة في كل مشروع فلسفي بما هو كذلك فهذا المشروع هو محاولة لاكتشاف « الاسباب » النهائية للأشياء أو الكائنات الفعلية وحسب المبدأ الأنطولوجي . يجب ان نلتمس هذه الاسباب وتكتشف في « الطبيعة المركبة لكائنات فعلية محدده » ، أي أن عبء الكائنات أو الأشياء الفعلية نفسها تجسد « الاسباب » التي تبطنها الفعلية التي تؤلف المشكلة الأساسية للميتافيزيقا . وعلى هذا ، فالأفكار التي على أساسها نتصور طبيعة الأشياء أو الكائنات الفعلية يجب أن تستق من الكائنات الفعلية نفسها . بذلك يتضمن المبدأ الأنطولوجي تفنيدياً لأي مذهب ذاتي كما هو واضح في مذهب ديكرت والتجريبية الانجليزية ويتهد يعتقد

Ibid., p. 54-5.

Ibid, P^e 25

(١١٧)

(١١٨)

- بالتالى - وجهة النظر الموضوعية التى شادت أيام اليونان . ومن ثم .
يقبل ويتهد أيضا - الميتافيزيقا بوصفها للمبحث الفلسفى الأساسى (١١٩) .

(٢)

الميتافيزيقا عند ويتهد هى ذلك المبحث الذى أطلق عليه أرسطو لسم .
« الفلسفة الأولى » فهو يوافق على ما تتضمنه هذه العبارة ، أى أن
الميتافيزيقا فلسفة فى ذلك الجانب الذى تهتم فيه « بالمبادئ الأولى » ، أو
« بالأسئلة الأولى » ، أو « بالمشاكل الرئيسية والأولية » وهى المشاكل التى
تتعلق بطبيعة الواقعة الكاملة التامة ، وبالموجود الموجودى *ontos on*
(أو الموجود هو كذلك) : فالمشكلة النهائية هى أن نتصور واقعة تامة .
المشكلة هى : ما هذا الذى يكون موجوداً بهذا المعنى ؟ وقد قلنا ان الميتافيزيقا
جانب من جوانب الفلسفة ، لأن ويتهد يستخدم مصطلح « فلسفة » كما لو
كان جنسا يقسم الى أنواع ، فالسفة مبحث يقسم أقساما فرعية ؛ مثل
الميتافيزيقا ونظرية المعرفة وعلم العالم (الكسمولوجيا) والاخلاق ، وعلم
الجمال الخ . . ومعنى هذا أن الفلسفة ليست مجرد اصطلاح عام يطلق على
مجموعة من المباحث المتشابهة ، رغم استقلالها واكتفائها بذاتها ، بل على
العكس ، يرفض ويتهد الرأى الذى يقول ان هذه المباحث المتعددة مستقل
بعضها عن بعض ، ويذهب الى أنها جميعا معتمد بعضها على بعض . وهى
أجزاء أو جوانب لمبحث واحد . والميتافيزيقا هى أكثر هذه الجوانب أساسية
وأهمها جميعا .

فالميتافيزيقا أساسية للمحاولة الفلسفية بأسرها ، لأن التصور الضمنى
عن « الواقعة التامة » ، أو « الموجود الموجودى » يحدد - فى نهاية التحليل -
الإجابات التى تطرح وتلقى بصدد جميع المشاكل الخاصة الأخرى ، مثل
مشاكل المعرفة والحقيقة والحكم والقيمة والخير والجمائ والفضيلة والواجب

والتنظيم الخ ٠٠ ففي كل فروع الفلسفة أو أقسامها الفرعية ، هناك جوانب معين ينال تأكيدا أكثر من غيره من الجوانب ويعالج باهتمام خاص وعناية سديدة ، وثمت تسليم - ضمنى أو صريح - بالاتصال أو الاعتماد على الجوانب الأخرى .

واهتمامنا هنا منصب على تصور ويتهد للميتافيزيقا ، ذلك الجانب من جوانب الفلسفة ، والذي يتميز بأن المشكلة الرئيسية فيه هي : أن يتصور الإنسان واقعة تامة . ولقد أشار ويتهد - كما سبق أن بينا - الى « أفنا لن نستطيع تكوين مثل هذا التصور الا على أساس أفكار أساسية تتعلق بطبيعة الواقع ، وعلى هذا ، فلكى نتصور واقعة تامة كاملة او موجود موجودى ، يجب أن نكتشف « الأفكار الاساسية ، المناسبة أو الصالحة . لكن هذا الاكتشاف ليس شيئا مختلفا : فمحاولة اكتشاف الافكار الاساسية المناسبة هي محاولة تصور طبيعية « واقعة تامة ، وهذه المحاولة هي ذلك للجانب من الفلسفة الذى هو الميتافيزيقا . ولذلك يقدم ويتهد التعريفين التاليين للميتافيزيقا ، الأول أورده فى « التطور وعالم الواقع ، وهو « الفلسفة للتأملية هي محاولة بناء مذهب أو نظام من الأفكار العامة يأخذ بعضها برقاب بعض وبينها صلوات منطقية ضرورية ، يمكننا بواسطتها أن نجد تفسيراً لكل عنصر من عناصر تجربتنا » (١٢٠) . أما التعريف الثانى فهو الذى أورده فى « الدين يتكون ، ، ويقول فيه « أعنى بالميتافيزيقا العلم الذى يحاول أن يكتشف الأفكار العامة المتصلة - اتصالاً ضرورياً لمحيط عن - بتحليل كل شيء يقع أو يحدث ، (١٢١) .

فى التعريفين نجد أن الميتافيزيقا هي محاولة اكتشاف الأفكار العامة ونجد أن يتهدد يحدد - وخاصة فى التعريف الأول - ما يعنيه بالأفكار الاساسية

PR, p. 3.

(١٢٠)

Whitehead, Religion in the Making, Cambridge Uni-

(١٢١)

Press, 1926, p. 72 note (PR) - سنستير اليه -

تكويناً حقيقياً للغاية ، فهذه الأفكار لابد أن تكون عامة ، لأنه سينتسني لنا
أن نقسر بواسطتها كل عنصر من عناصر تجربتنا ، بل وأكثر من هذا
لابد أن تكون متسقة أو مترابطة « يأخذ بعضها برقاب بعض » ، ومنطقية .
وضرورية ، وتبنى في نسق . وعليها الآن تفصيل ذلك :

ما الذي كان يعنيه ويتهد « بالأفكار العامة » ؟ . ان توضيحنا لما يقصده
ويتهد بالأفكار العامة سيلقى ضوءاً - بالتالي - يوضح للخصائص الأخرى
مثل للضرورة والاتساق ، لأنها مترتبة على عمومية الأفكار . لكن لابد أن
يكون واضحاً أن موضوع اهتمام الميتافيزيقا ليس هو « الأفكار العامة » بما
هي كذلك ، فكل ضرب من ضروب المعرفة التصورية ، والعلم بأسره ، يخطو
على أفكار عامة - ولقد أشار رويتهد الى ذلك ، حين قال : « ان الخطوة الأولى
في العلم والفلسفة اتخذت حينما أدرك أن كل عمل مطود routine يمثل أو
يجسد مبدأ يمكن تجريده من تجسدهاته الجزئية » ، (١٢٢) .

ويقصد ويتهد بالعمل الروتيني هنا واقعة أو حادثة . والمهم أن
الوقائع أو الحوادث تكشف عن خصائص عامة ، بمعنى أنها ليست خاصة
بهذه الوقائع دون تلك ، وإنما يمكن أن تتجسد وتتصل في وقائع أخرى .
وهذه الخصائص للعامة ، أو المبادئ ، قابلة لأن تتصور ، وأن « تندرج
في فكرة » .

بعد ذلك يشير ويتهد الى أن الفلسفة والعلم « كليهما يهتم بهم الوقائع
الفردية بوصفها توضيحات لمبادئ عامة » والمبادئ تفهم تجريداً ، والوقائع
تفهم في تجسيدها للمبادئ » ، (١٢٢) . ومعنى هذا أن الفلسفة والعلم كليهما
في أساسه محاولة لفهم الأشياء على أساس المبادئ العامة . هذا الفهم على
أساس المبادئ العامة هو - في مذهب ويتهد - النزعة العقلية في جوهرها

AI, p. 180-1.

Ibid., p. 179.

(١٢٢)

(١٢٣)

وأساسها انه هو الذى يؤلف للنزعة العقلية ذلك أن النزعة العقلية هي البحث عن «الأسباب» عن «الأصول» وعده هي المبادئ العامة التي تظهرها الأشياء وتكشفها . وعلى هذا ، فأى شيء - سواء كان كائناً أو حادثاً - يفهم فهماً عقلياً عندما تحرك وتميز المبادئ، أو الأسباب التي يجسدها . بعبارة أخرى . بتمييز المبادئ نفهم ، ونستطيع أن نفسر لماذا - ولأى الأسباب - تكون الأشياء على ما هي عليه ، والأحداث تقع على نحو ما تقع عليه .

ان الوقائع التي هي موضوع بحث الميتافيزيقا هي الوقائع التامة الكاملة . هي الموجودات ، هي ما عبر عنه ويتهد بمصطلح « الكائنات الفعلية » . ومحاولة الميتافيزيقا هي أن تفهم طبيعة وقائعها ، أعني الكائنات الفعلية . على أساس المبادئ العامة التي تجسدها ، بما هي كائنات فعلية . معنى هذا أن الميتافيزيقا تحاول أن تفهم طبيعة كائن فعلي على أساس من مبادئه العامة أو خصائصه العامة التي تشترك مع كل الكائنات الفعلية . ذلك هي الخصائص أو المبادئ العامة للكائنات الفعلية ، التي تؤلف طبيعتها أو ماهيتها .

والعموم الكامل لخصائص أو مبادئ الكائنات الفعلية التي نتخذها الميتافيزيقا موضوعاً لاهتمامها ، لابد أن يلاحظ بعناية ، لان الكائنات الفعلية نكتشف أيضاً عن خصائص أو مبادئ كثيرة ذات درجات متغيرة من العموم المحدود . وهذه المبادئ أو الخصائص العامة المحدودة هي تلك التي تحدد المميزات الخاصة للأنماط والمجموعات المتعددة من الكائنات الفعلية ، وهي تلك التي تؤلف موضوعات العلوم الخاصة . وبعبارة أخرى نقول ان ويتهد يرى أنه الى جانب الخصائص أو المميزات الخاصة للكائنات الفعلية ، هناك خصائص عامة لهذه الكائنات تميزها بما هي كائنات فعلية ، وهي التي تؤلف طبيعتها بوصفها كائنات فعلية .

ولأن الميتافيزيقا تهتم أولاً وأساساً بهذه الخصائص العامة للكائنات الفعلية ، فان استخدام ويتهد المصطلح « ميتافيزيقا » والصفة « ميتافيزيقي » ،

تو صلبة بهذه الخصائص ويتعلق بها . فهو يقرر صراحة : « أن المميزات الميتافيزيقية لكائن فعلى - بالمعنى الدقيق للكلمة « ميتافيزيقا » - لابد أن تكون هي تلك المميزات التي تطبق على جميع الكائنات الفعلية ، (١٢٤) .

وعلى هذا ، فويتهد يعرف الميتافيزيقا بأنها دراسة الخصائص أو المميزات العامة للكائنات الفعلية ، أو بأنها دراسة الكائنات الفعلية بما هي كائنات فعلية . وهذه الصياغة الأخيرة أوضح من التعريف التقليدي للميتافيزيقا والذي يقول بأنها دراسة « للموجود بما هو موجود » ، ذلك أنها صياغة تستبعد الغموض الذي يلف المصطلح « موجود » . فضلا عن أن عدم أخذ ويتهد بالمصطلح « موجود » ، قد جنبه صعوبه وقع فيها أرسطو وجر وراءه إليها فلاسفة آخرون طوال تاريخ الفلسفة الغربية ، نتيجة توحيدهم بين « الموجود » بمعنى « الأوسياء » (الجوهر) أو الشيء العيني ، و « وجود الأشياء » بمعنى موجوديتها . أو ماهيتها .

وكما سبق أن ذكرنا ، ان محاولة اكتشاف طبيعة الكائنات الفعلية هي - عند ويتهد - محاولة « تصور » هذه الكائنات . وهذا لا يمكن أن يتم الا على أساس « أفكار انشائية » معينة ، أى أن المحاولة هي محاولة اكتشاف « الأفكار » المناسبة . أما المنهج الذى يستخدم فى هذه المحاولة فسنعرض له فى النقطة التالية . انما المهم هنا هو أن نلاحظ أن المشكلة الميتافيزيقية - فى نظر ويتهد - هي أن نكتشف الافكار التى هي أفكار صحيحة ، وصائفة ، و « ملائمة » أو « مناسبة » . ولذلك ، فمن الضرورى أن نعرف أى نوع من الأفكار توضع موضع التساؤل ، وما هي المعايير التى على أساسها ينبغى أن تدرك .

والميتافيزيقا - عند ويتهد - تحاول أن تبني مذهباً أو نظاماً *system* يضم هذه الأفكار العامة . والميتافيزيقا لابد أن تؤلف مذهباً ، لأن الأفكار

التي تبحث عنها يجب أن تكون مترابطة ومتعلق بعضها ببعض تعلقاً
صورياً وهذا التعلق والترابط المتبادل الضروري بين بعضها وبعض ، هو
ما عبر عنه بالاتساق أو الاحكام coherence ففكرة « المذهب ، وفكرة
« الاتساق » هما عند ويتهد فكرتان متضايقتان ، متلازمتان .

فاتساق الأفكار في مذهب يؤلف أهم المعايير وأكثرها أساسية ، لا في
الميتافيزيقا محسب ، بل وأيضا في كل محاولة عقلية . وهذا ما يقرره ويتهد
صراحة حين يقول : « ان متطلب أو شرط الاتساق ، هو أكبر ضمانة للسلامة
العقلية rationalistic sanity (١٢٥) ، أي للتفكير العقلي السليم . ذلك لأن
الاتساق في الافكار ملازم للزعة العقلية بما هي كذلك . ومحايث فيها ، فبدونه
لن يكون ثمت فهم عقلي صحيح ودقيق أبدا .

وتتضح أهمية اتساق في الافكار ، اذا نظرنا الى نقيضه ، أي الى
« عدم الاتساق incoherence فعدم الاتساق هو التفكك أو الانفصال
العشوائي arbitrary disconnection يقصد بالانفصال العشوائي أن الافكار
أو المبادئ ليس بينها علاقة متبادلة أو ارتباط وثيق داخلي ، أي أن كلا
منهما لا يستترق ولا يتضمن الآخر . وعلى هذا ، فلا يمكن أن تدخل في
نظام ، ذلك لأن معنى « الانفصال العشوائي » بين الافكار هو أنه ما من
مبدأ عام يمكن بواسطته أن يلتئم شملها ، وأن يتربط بعضها ببعض .
والكلمة « عشوائي » تؤكد أنه ما من « سبب » هناك للانفصال بين الافكار
بعضها وبعض ، ذلك لأنه لو قدمنا مثل هذا السبب أو المبدأ ، لكان لزاما
علينا أن نظهر ونكتشف علاقات الافكار المتبادلة ، وبالتالي لابد أن ننكر
عدم اتساقها . وانفصالها بعضها عن بعض . يتضح من هذا أن عدم الاتساق
هو الذي يصيب المحاولة العقلية أو السعى العقلي كله بالاختفاق ، وهو لايعنى
سوى الاختفاق في الفهم العقلي ، أو على الأقل هو لايعنى الا فهمها جزئيا .
وان قبول عدم الاتساق هو ماهية « الفرعة اللاعقلية » وجوعرها .

Ibid., p. 7.

(١٢٥)

وبعبارة أخرى نقول : ان النزعة العقلية لا تكون الا عندما يكون هناك قبول
أو اخذ - صريح أو ضمنى - بالانفصال العشوائى بين المبادئ ، « انفصال
بلا سبب » ، النزعة اللاعقلية تتضمن أن « الأسباب » أو المبادئ العامة ،
يمكن الحصول عليها أو للوصول إليها . وهذا هو لب المذهب للوضعى . هو
الاساس لذى تعتمد عليه الوضعية فى استبعاد الميتافيزيقا . فسبب النزعة
اللاعقلية التى تكمن فى صميم المذهب للوضعى ، يهاجم ويتهدد الوضعية
بوصفها خيانة للفلسفة والعلم على السواء (١٢٦) . ويتضح من هذا كله
انه لا يمكن أن يكون ثمت دفاع « عقلى » عن « النزعة اللاعقلية » .

يقول ويتهدد : « ان عدم الاتساق فى الميتافيزيقا هو الانفصال
العشوائى بين المبادئ الأولى . ففى الفلسفة الحديثة هناك - عند
ديكارت - ضربان من الجوهر : جسمانى وعقلى ، يوضحان عدم
الاتساق . فليس ثمت سبب - فى فلسفة ديكارت - يبين لماذا لا يكون
هناك جوهر واحد جسمانى فقط ، أو جوهر عقلى فقط » (١٢٧) .

اذن ، الاتساق عنصر هام فى الميتافيزيقا ، لأن الميتافيزيقا بحث عن
« المبادئ الأولى » ، أى أنها بحث عن « الأسباب القصوى » ، وعلى هذا ،
فالميتافيزيقا نزعة عقلية . وعذه هى النقطة التى يوضحها ويتهدد بقوله :
« ان الايمان بالعقل ثقة بالطبائع القصوى لاشياء ، والتى تتالف وتنسجم
على نحو تستبعد معه العشوائية » (١٢٨) . وفى موضع آخر يوضح النقطة
نفسها بعبارات مختلفة ، فيقول : « أن نخفق فى العثور - فى التجربة - على
أية عناصر لا تقدر على الظهور بوصفها أمثلة لنظرية عامة ، هو أمل النزعة
العقلية . وهذا الأمل ليس مقدمة ميتافيزيقية . انه الايمان الذى يؤلف
الدافع الى البحث فى جميع العلوم ، بما فيها الميتافيزيقا » (١٢٩) .

Leclere, op. cit., 35.

(١٢٦)

PR, p. 8.

(١٢٧)

Whitehead, *Science and the Modern World*, Cam-
bridge, 1926, p. 23 (SMW)

(١٢٨)

سنشير إليه بـ

PR. p. 57.

(١٢٩)

هذا « الأمل » ، أو هذه « الثقة » ، أو هذا « الإيمان » ، ليس مقدمة يمكن أن تبدأ منها النظرية الميتافيزيقية . وإنما هو مثل أعلى يسعى إلى التحقق ، لأنه كامن في النزعة العقلية بما هي كذلك . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك محاولة عقلية ، بدون أن تقبل - ضمنا أو صراحة - هذا الهدف أو المثل الأعلى . وواضح أن الإنكار أو الرفض « العقلي » له . لا بد أن يكون متناقضا مع نفسه .

ويذهب ويتهدد إلى أنه ما من كائن أو شيء يمكن تصويره مجردا من نظام الكون . ووظيفة الفلسفة التأملية هي أن تكشف هذه الحقيقة (١٢٠) ، ، ذلك أن ترابط الأشياء بعضها مع بعض يتضمن أن الأفكار التي بواسطتها يمكن تصور هذه الأشياء ، لا بد أن تكون مترابطة هي أيضا بعضها مع بعض . وعلى هذا ، فويتهدد ينظر إلى الاتساق - كما يستخدمه هنا - على أنه يعني أن الأفكار الأساسية يفترض كل منهما الآخر ، لدرجة أننا لو قمنا بعزلها ، فإنها تصبح فارغة من المعنى .

إن النقطة المهمة هي أن الأفكار الميتافيزيقية هي - كما رأينا - تلك الأفكار التي تتميز بعموم كامل ، ومن ثم ، فلا يمكن أن تكون أفكار أخرى تكثر عموما منها . وعندما نهتم بأفكار أقل عموما ، كما هو الحال في الحلم مثلا ، فنعتقد لن يتحقق الاتساق إلا بأفكار أكثر عموما تقوم بتوحيد الأفكار الأخرى وتضمها في مذهب ، وبذلك يكون « الاتساق » هو المتطلب الأساسي لبناء مذهب ميتافيزيقي .

وبإدراك أهمية الاتساق في الميتافيزيقا . يتضح أن النظام من الأفكار لا بد أن يكون « منطقيًا » ، فويتهدد يذهب إلى أن للمصطلح « منطقي » معناه العادي ، الذي يشمل الاتساق « المنطقي » ، أو عدم التناقض . وتمثيلاً الأفكار المنطقية العامة في أمثلة نوعية خاصة ، ومبادئ الاستدلال المختلفة (١٢١) .

Ibid, p. 3.

(١٣٠)

Ibid. pp. 3-4.

(١٣١)

ومتطلبات الأفكار الميتافيزيقية أو شروطها الأخرى ، ما هي
 الا توضيحات للمتطلبات الأساسية التي ذكرناها . وعلى هذا ، يتقرب
 على عموم الأفكار الميتافيزيقية أنها لابد أن تكون ضرورية ، أي أنه بسبب
 العموم الكامل للخصائص الميتافيزيقية للكائنات الفعلية ، فإن هذه
 الخصائص الميتافيزيقية للكائنات الفعلية (وبالتالي الأفكار
 التي تعبر عنها) لابد أن تكون كلية universal ، ومن ثم
 متجسدة بالضرورة في جميع الأشياء . فهذه الضرورة في كلية المبادئ
 الميتافيزيقية هي المقصود من القول بأنها غير ممكنة not contingent
 فالإمكان ما هو الا علاقة تميز المبادئ التي تكون أقل عموما ، أو عموماً
 غير تام في كليته ، ذلك أن ضرورة الأفكار الميتافيزيقية تقوم على كليتها
 ومعنى هذا - فيما يقول ويتهد - هو « أن المذهب الفلسفي لابد أن يكون
 ضروريا ، « بمعنى أنه يحمل في ذاته حقه الخاص في الكلية خلال التجربة
 بأسرها » . (١٣٢) فالأفكار الميتافيزيقية تحمل حقا الخاص في الكلية خلال
 التجربة كلها ، وهو الحق الذي يفضله يمكن لنا أن نفسر العناصر المتضمنة
 في التجربة بواسطة هذه الأفكار .

وهذا اختبار للمذهب الميتافيزيقي المؤلف من أفكار عامة ، ومعنى به أن
 تكون جميع عناصر التجربة قابلة لأن تفسر بواسطة هذه الأفكار . ويقصد
 ويتهد بالتفسير : « أن كل شيء نكون على وعى به ، بوصفه شيئا نستمتع
 به ، أو ندركه ، أو نريده ، أو نفكر فيه » سوف يكون مثلا جزئيا من أمثلة
 مذهب عام ، (١٣٣) . ومعنى هذا أنه مادامت الكائنات الأخرى والحوادث
 الخ . . هي - تبعا للمبدأ الأنطولوجي - مشتقة من كائنات فعلية .

Ibid., p. 4.

(١٣٢)

Ibid., p. 3.

(١٣٣)

ومادامت المبادئ الميتافيزيقية هي تلك التي نعم كل كائن فعلى ، فلا بد أن يكون من الممكن اظهار كل شيء بوصفه تجسيدا ومثلا خاصا معيناً لنظام من الأفكار الميتافيزيقية ، وعلى هذا ، يكون التفسير الفلسفى مكونا لاختبار من اهم لاختبارات مطابقة أو كفاية adequacy أى مذهب فلسفى .

ومن الواضح أنه لابد لنظام الأفكار الميتافيزيقية أن يكون - على الأقل - قابلا للتطبيق applicable وقابلية النظام الميتافيزيقى للتطبيق تعنى أن بعض عناصر التجربة قابلة للتفسير بواسطته . لكن قابلية تطبيق نظام ما ، لا يتضمن مطابقته أو أنه نظام كاف . فرغم قابليته للتطبيق فقد يكون مع ذلك غير مطابق أو غير كاف ، ويخفق بذلك فى تقديم تفسير لبعض العناصر الأخرى من التجربة . وعلى هذا ، يتضح أنه من الضرورى أن يكون المثل الأعلى لآى مذهب ميتافيزيقى هو أن يكون قابلا للتطبيق ، وكافيا أو مطابقا على السواء .

ان المميزات - التى عرضنا لها - للأفكار الميتافيزيقية ، تعنى أنه لابد أن تكون هذه الأفكار عامة أو كلية تماما ، وضرورية ، ولابد أن تؤلف مذهباً يكون متسقاً ، ومنطقياً ، وقابلاً للتطبيق ، ومطابقاً أو كافياً - هي مميزات تنتج عن قبول المبدأ الأنطولوجى الذى يوضح المشكلة الأساسية وموضوع البحث الميتافيزيقى . وبذلك ، تؤلف هذه المميزات المتطلبات التى يجب على أى نسق ميتافيزيقى أن يحققها ، انها لتؤلف المعايير التى تهدى وترشد الى بنائه واقامته ، انها المثل الأعلى الذى يستهدف فى كل محاولة ميتافيزيقية . لكن ويتهد يشير مع ذلك الى أنها لا يمكن أن تتناول وتعالج الا على نحو تقريبي ، ولا يمكن بحال تحقيقها تحقيقاً كاملاً ، فهن يقول ما نصه : « ان الفلاسفة لا يمكن أبدا أن يأملوا فى أن يصوغوا نهائياً هذه المبادئ الأولى الميتافيزيقية . فضعف الاستبصار وقصور اللغة يقفان حجر عثرة فى الطريق فالألفاظ والعبارات لابد أن تمد نحو عموم غريب عن استخدامها العادى ، ورغم أن مثل هذه العناصر فى اللغة قد جمدت بوصفها

تقنيات technicalities ، فلا زالت إستعمارات تريد أن تقوم بقفزة
خيالية ، (١٣٤) :

- ٥ -

إن محاولة الميتافيزيقا أن تتصور طبيعة «واقعة كاملة تامة» ، أو طبيعة
« للوجود الموجودى » (الموجود بما هو كذلك) ، أو طبيعة « كائن فعلى » ،
معناها أن نحاول اكتشاف « الأفكار الأساسية » المناسبة ، أنها تحاول أن
تبنى نظاما من « الأفكار العامة » . لكن ، كيف يمكن الميتافيزيقا أن تتقدم
فى سيرها حتى تصل الى اكتشاف طبيعة « الموجود الموجودى » ، (الاونتوس
فون) ؟ ، بآى منهج تحاول أن تكتشف الأفكار العامة ، الخصائص الكلية
أو المميزات العامة للكائنات الفطرية ؟ .

فى النقطة السابقة - (ج) - بينا أن الميتافيزيقا نزعة عقلية . وهذا
لا يعنى فى رأى ويتهد أن المنهج الأساسى للميتافيزيقا هو أن تسير ابتداء
عن المقدمات سيرا لاستنباطيا ، ذلك أن للفلسفة قد ساحتها - كما يقول -
فكرة سيئة مؤداها أن منهجها هو الإشارة - على نحو دجماتيقى - الى
مقدمات تكون واضحة ومتميزة بيقينية تماما ، وأن تؤسس على هذه
المقدمات نسقا من الفكر ، (١٢٥) . هذا هو الرأى الذى نادى به ديكارت ،
بنتيجة سيادة الرياضبة ودورها الأساسى فى العلم الفيزيائى ، ونتيجة النظر
الى الرياضبة على أنها نموذج أعلى للتفكير البقيق اليقينى . ولقد ذهب
لينيئس أبعد من ديكارت فى هذه الفكرة حين نادى واقترح « حسابا كليا » ،
لكن ويتهد يرى « أن الفلسفة قد ضلت نتيجة إتخاذها الرياضبة نموذجا أعلى
حاولت أن تنسج على مفواله » ، واغتنقت بنتيجة لذلك « تقويما باطلا زائفا

Ibid, p. 4

(١٣٤).

Ibid, P' 10

(١٣٥).

لدور المنطق ووظيفته بشأن اليقين وبشأن المقدمات ، (١٣٦) . وعلى العكس من ذلك ، يذهب الى أننا لا نملك أفكاراً واضحة ومتميزة يمكن أن نتخذها نقاط ابتداء في سيرنا : « فالتعبير الدقيق عن الأمور العامة النهائية هو هدف المناقشة لا أصلها (١٣٧) ، . والاستنباط المنطقي يقوم على المقدمات ويعتمد عليها ، وهذه المقدمات هي - على وجه الدقة - ما لا يمكن أن تقبله على أنه معروف أصلاً ، وبالتالي أن نعتنقه على أنه نقاط ابتداء ، لا تقبل الشك أو المناقشة . ويرتب ويتهد على ذلك تأكيده « بأن المنطق الاستنباطي ليست له السيادة الالزامية ، التي تخول له اتفاقاً ومواضعة . فعندما يطبق أمثلة عينية واقعية ، فهو منهج أو إجراء يخضع للتجريب ، ويجب أن يحكم عليه في النهاية بالبداية الذاتية لمواضيعه التي عليها جدل issues (١٣٨)

وفي النهاية ، تكون المقدمات هي تلك الأمور التي عليها جدل . وهذا هو ما يورد ويتهد اثباته ، عندما يقول : « ان الفلسفة هي البحث عن المقدمات فهي ليست استنباطاً » (١٣٩) . ولقد أساء فلاسفة ، مثل ديكرت وسبينوزا ولبننتس ، تصور وفهم المنهج الذي ساروا عليه في تفكيرهم الميتافيزيقي . فهذا المنهج لم يكن هو المنهج الاستنباطي الذي ساد كتاباتهم ، وانما المنهج الأساسي كان هو ذلك الذي توصلوا به الى مقدماتهم . وعندما نفحص تفكيرهم فحفاً دقيقاً ننتبين أن هذه المقدمات هي أبعد ما تكون عن التقرير على نحو جماطيقي قطعي ، ذلك أن منهجهم الأساسي - مثله مثل منهج كبار الميتافيزيقيين الآخرين - قوامه البحث عن « المبادئ الأولى » ، انه المنهج الذي نبحت ونحاول بواسطته ، الوصول الى « الأنكار القصوى النهائية » ، التي هي بغية كل باحث .

Ibid.	(١٣٦)
Ibid., p. 10.	(١٣٧)
Whitehead. <i>Modes of Thought</i> . Cambridge. 1938,	(١٣٨)
p. 141.	بمنسیر الیه بـ
Ibid., p. 143.	(١٣٩)

العقل التأملي هو نفسه موضوع منهج منظم . فهم قد جردوا العقل من طابعه للفوضى دون أن يقضوا على وظيفته في الوصول الى ما وراء الحدود المفروضة (أى قدرته على تجاوز الحدود) ، وهذا هو السبب فى اننا الآن نتكلم عن العقل التأملي بدلا من الوحي أو الالهام . فالعقل يستجيب الى نظام ما هو معقول ، أما « التأمل » فيعبر عن تجاوز أى منيخ معين خاص . والسر الذى اكتشفه اليرنانيون هو : كيف تكون متيدا بمنهج حتى فى تجاوزه . انهم لم يفهموا اكتشافهم هذا ولم يدركوه الا بصعوبة بالغة ، لكننا نتميز باننا لاحظناه اجرائيا فى مدى عشرين قرنا (١٤٠) . باختصار ، ان « المنهج المنظم » للعقل التأملي هو - فى نظر ويتهد - يتجزأ بأنه يتجاوز المناهج الخاصة المحددة .

قلنا أن الميتافيزيقا عند ويتهد هى البحث عن الخصائص العامة للكائنات الفعلية ، ومحاولة اكتشافها ، وأنه بالبدا الانطولوجي تجسد الكائنات هذه الخصائص ، والتي يجب - تبعاً لذلك - أن نبحث عنها فى تجربتنا لهذه الكائنات (١٤١) . فلكى نكتشف الخصائص العامة للواقعية الفعلية actuality ، فلا بد أن نستجيب الى التجربة . لكن . هاهنا تكمن الصعوبات الحاسمة ، لا فيما يتعلق بالمنهج فحسب ، بل وأيضاً فيما يتعلق بما يؤلف « التجربة » . فالملاحظة التحليلية لمكونات التجربة المباشرة ليست بالأمر الهين السهل ، بل على العكس ، يجب - فيما يقول ويتهد - أن نقاوم الزعم الذى يقول بأن مكونات التجربة - أيا كانت هذه المكونات - قاطعة ، متميزة ، أو قابلة للتمييز .

ولا يهمنأ هنا الدخول فى تفاصيل تتعلق بنظرية المعرفة عند ويتهد ، وإنما المهم هو أننا - فى نظر ويتهد - « على غير وعى بأى تحليل قاطع وتام

Quoted from Leclerc, op. cit., p. 43.

Ibid., p. 6.

(١٤٠)

(١٤١)

وفاعلية «البحث» ليست - كما يقول ويتهد - شيئاً آخر سوى «العقل، أو «التدليس العقلي» ، reasoning ، انها عقل في صورتها الرئيسية . فالجانب الأساسى للعقل أو للنزعة العقية لا يتحقق في الاجراءات أو المناهج الاستنباطية ، وانما هو يتحقق في فاعلية « البحث » وهذا هو ما يقصده ويتهد عندما يتحدث عن «العقل التأملى» ، speculative reason في مقابل العقل « الاستنباطى » و « التحليلى » . وجانب البحث هذا هو ما يحاول ويتهد اثباته وتأكيدده بوصفه أول جانب ، باستخدامه كلمة « تأملى » في عبارات مثل « العقل التأملى » و « الفلسفة التأملية » ، وعلى هذا ، نستطيع أن نقبين لماذا كتب في تعريفه للميتافيزيقا - وهو التعريف الذى سبق أن ذكرناه - يقول : «للفلسفة التأملية هي محاولة بناء مذهب ٠٠» و«الميتافيزيقا هي للعلم الذى يحاول أن يكتشف ٠٠ » ، فكلتا « محاولة » و «يحاول» تدلان هنا على جانب البحث والاكتشاف ، وهو أهم عنصر يدخل في تعريف الميتافيزيقا ، وله الاولوية على غيره من العناصر .

ان ما نهتم به هنا هو ما يتضمنه هذا التصور ٠٠ «العقل التأملى» فيما يتعلق « بالمنهج » . فويتهد يقرر ، أن للعقل التأملى يجب ان يكون - في ماهيته - غير مقيد بالمنهج ، ، لأنه هو بطبيعته البحث عن منهج ، كما أنه هو البحث عن « المبادئ الأولى » . وويتهد لا يعنى بذلك أنه ليس هناك منهج ، وأن « البحث » مجرد خبط عشواء ، وانما يعنى أن المنهج لا يمكن أن يكون اجراء ثابتا محددًا ، كما هو حال المنطق الاستنباطى . فالمتدمات أو المبادئ الأولى هي - بالضبط - الأمور التى عليها جدل ، ولا يمكن الوصول اليها بمنهج استنباطى يفترضها بالضرورة افتراضا سابقا . ولا شك أننا نلاحظ هنا أن ويتهد يأخذ بالحجة. القديمة التى تقول بأن المعرفة الجديدة لا يمكن الحصول عليها بمنهج القياس . والمشكلة هي المنهج الذى يمكن بواسطته الوصول الى المبادئ الأولى . والضعفوية هي ان هذه المبادئ الأولى تشمل « مبادئ المنهج » . ويقرر ويتهد « أن اليونانيين اكتشفوا السر الذى مؤداه أن

ونهاى للتجربة المباشرة ، على أساس التفاصيل المتعددة التى تستوعب محدوديتها *definiteness* ، (١٤٢) . و « مكونات التجربة لا يمكن أن تتبين وتتضح الا بعملية صعبة من « التدليل العقلى » لا يهمننا هنا الا الكشف عن طبيعتها فحسب .

ثم يذهب ويتهد الى اننا يجب أن نلاحظ أن عناصر تجربتنا « لا تتضح ولا تتميز الا بقدر قابليتها للتغير *variability* ، على شرط أن تبقى المدة المطلوبة للأهمية » (١٤٢) ، أى لكى تصبح جديرة بالملاحظة . « فنحن - كما يقول - نلاحظ فى العادة وفقا لمنهج الاختلاف ، فأحيانا نرى فيلا ، وأحيانا لا نرى . والنتيجة هى أن الفيل عندما يكون حاضرا ، فاننا نلاحظه ونراه . فسهولة الملاحظة تعتمد على ان الموضوع الملاحظ ، مهم عندما يكون حاضرا ، وأحيانا يكون غائبا (وعندئذ لا يكون مهما) ، (١٤٤) .

وطالما أن اهتمامنا هنا هو الميتافيزيقا ، فان هذه النقطة على جانب كبير من الأهمية ، لأنها تعنى أن اكتشاف الخصائص الميتافيزيقية « بالتجربة » تلازمه وتحفه صعوبات معينة . فالعناصر التى قد ميزناها فى التجربة هى المتغيرة ، وهى بالتالى العناصر الممكنة ، أى أنها هى تلك التى ليست بعناصر ميتافيزيقية . فهذه الأخيرة - طالما أنها خصائص عامة وكلية للأشياء ، فهى ثابتة لا تتغير ، وهى بالتالى لم تلاحظ ، « ذلك أن الأمور الضرورية أو الضروريات *necessities* هى لا متغيرات ، ولهذا السبب تبقى فى خلفية الفكر ، على نحو غامض ومبهم » (١٤٥) ، ومن ثم ، لا يمكن أن نركن

PR, p. 5.	(١٤٢)
MT, p. vii.	(١٤٣)
PR, p. 5.	(١٤٤)
MT, p. vii.	(١٤٥)

الى الملاحظة البسيطة لكي نكتشفها • فالمنهج الذي يقوم على الملاحظة •
وهو الذي يعتنقه التجريبيين - لا ينفذ في ميدان الميتافيزيقا (١٤٦) •

وصعوبة التمييز ليست وقفا على الخصائص العامة أو العمومات
generalities الميتافيزيقية وانما نقابليا أيضا في الخصائص التي هي أقل
عموما ، والتي هي موضوع اهتمام العلم • فالخصائص السطحية هي وحدها
المتميزة تميزا جاهزا من قبل ، تلك التفاصيل التي تنفع في مجال الحياء
اليومية • أما العموميات العلمية والفلسفية ، فلا يمكن اكتسابها
« بملاحظة سابقة » antecedent observation (وهي تلك التي
تمدنا بالخصائص السطحية) • وانما بالملاحظة التي توجبها نظرية (١٤٧) •

ويرى ويتهد أنه بدون نظرية كهذه ، يستحيل أن نعرف - من بين كل
ما هو معطى - البينة evidence المناسبة • ودون البينة مناسبة أمر يعتمد
على النظرية التي تسود المناقشة (١٤٨) • وفي غياب النظرية لا تمتك كذا من
المناقشة العلمية والفلسفية على السواء - معيارا لقياس صدق البينة
وصحتها (١٤٩) • وهذا ما نلاحظه في ميدان العلم في مذعب « الفرض
العامل » Working hypothesis •

وهذا المذهب يصدق أيضا في ميدان الميتافيزيقا ، فالفلسفة التأملية
تجسد - فيما يقول ويتهد - منهج الفرض العامل « (١٥٠) ، بمعنى أن
العموميات الميتافيزيقية لا تكتشف الا بالملاحظة التي توجهها نظرية تتعلق

PR. p. 5.

(١٤٦)

Leclerc. op. cit. p. 45.

(١٤٧)

Al. p. 283.

(١٤٨)

Ibid. p. 284.

(١٤٩)

Leclerc. op. cit.. p. 46.

(١٥٠)

بطبيعة هذه الخصائص العامة . ويتهد بقوله « ان الفلسفة التأملية تجسد منهج الفرض العامل » يقرر أن هذا المنهج متضمن في طبيعة « التأمل » نفسها « العقل التأملى » . والمنهج معقد ، ذلك أن « التأمل » يشير الى جانب خلق النظرية وتكوينها ، فكيف نوجه بنظرية هي من خلقنا ، هي « فرضنا » ؟ ، ومن أين استخلصناها ؟ يجيب ويتهد على ذلك بقوله بأنه « الاستنبصار المباشر في طبيعة المعطى الخاص بنا ، وهو العالم الفعلى ، بما في ذلك نحن أنفسنا » (١٥١) .

والاستنبصار في العموميات الميتافيزيقية لا يتم الا في مرحلة متقدمة من مراحل الفكر ، وهو يقوم على أساس مجموعة كبيرة من التحليلات السابقة التى تتضمنها ميادين المعرفة المتخصصة، وهي ميادين العلوم المختلفة (١٥٢) .
بعبارة أخرى ، نقول ان الاستنبصار الميتافيزيقي لا يكون الا بأخذ الحظ الأوفر من العلوم وتحصيل أكبر قدر من تحليلاتها .

والبادئ الميتافيزيقية العامة والخصائص الجامعة للكائنات الفعلية ، تبنى - كما يقول ويتهد - في مذهب بواسطة عملية يطلق عليها أسم « عملية التعميم التخيلى » imaginative generaliaztion . وهذه المبادئ هي التى تؤلف « الفروض العامة » التى نستطيع بواسطتها أن نفسر مختلف عناصر التجربة . والفروض تختبر في هذه العملية من التفسير ، أى أنها تختبر بدرجة قابليتها للتطبيق على التجربة بأسرها . يقول : « ان نجاح التجربة التخيلية يختبر دائما بقابلية نتائجها للتطبيق على ما وراء المكان المحدود الذى نشأت منه . وبغياب هذا التطبيق الذى يمتد الى ما وراء حدوده ، يظل التعميم الذى يبدأ من الفيزياء - على سبيل المثال - مجرد تعبير من الأفكار بجديل ، قابل للتطبيق على الفيزياء . والتعميم الفلسفى . الناجح نسبيا ،، سوف يجد - اذا ما استخلصناه من الفيزياء - تطبيقات على ميادين من التجربة تجاوز الفيزياء » (١٥٢) .

MT. p. 103.

PR. p. 6.

(١٥١)

(١٥٢)

ومنهج « التعقيل التخيلي imaginative rationalization » هو ذلك
« المنهج المنظم » الذي يتسير بواسطته العقل التأملى . ويجب أن نلاحظ أن
منهج « التعميم التخيلي » هو في أساسه قائم على الفرض ، فالبحث الفلسفى
والعلمى كلاهما لا يمكن أن يتخلى عن منهج الفرض . أى أن التعقيل التخيلى ،
لا بد أن ينظر إليه على أنه « فرض » ، ويجب أن يوضع موضع الاعتبار
والتحقيق أو التثبيت ، بوصفه أكثر عناصر عملية « البحث » أهمية
وخطورة .

والمطلب الأول فى الميتافيزيقا هو السير بمنهج التعميم ، لكى يتحقق
ويطبق . واختبار نجاحه هو التطبيق فى مجالات تجاوز المجال المباصر الذى
نشأ منه . أو بعبارة أخرى - يجب أن تحقق رؤية إجمالية (١٥٤) .

والشرط الثانى لنجاح البناء التخيلى هو البحث الدائب عن أمرين عقليين ،
يعد كل منهما مثلاً أعلى ، أما أولهما فهو الاتساق ، أما الثانى فهو الكمان
المنطقى ، (١٥٥) .

معنى هذا أن المنهج للعام للبحث الميتافيزيقى هو - على وجه الدقة -
انشاء مذهب من الأفكار العامة ، واختبار هذا المذهب من الداخل
بمعايير الاتساق ، والثبات المنطقى ، والضرورة فى الكلية ، ومن الخارج
بقابليته للتطبيق ، وبأن يكون كافياً أو مطابقاً . وكما يقول ويتهد « ان
المنهج الحقيقى للبناء الفيلسفى هو أن نبنى مذهباً من الأفكار ، وأفضل مذهب
هو ذلك الذى نستطيع بواسطته أن نفسر التجربة » (١٥٦) « ويذهب ويتهد
الى أن هذا كان هو المنهج الذى اتبعه جميع الميتافيزيقيين الكبار (١٥٧) .

Ibid.	(١٥٤)
Ibid., p. 7.	(١٥٥)
Ibid., p. X.	(١٥٦)
Ibid., p. 22.	(١٥٧)

فكل مذهب ميتافيزيقي عظيم ما هو الا محاولة لتصوير طبيعة الواقع الفعلي باقامة نظام من الافكار العامة . وعلى هذا ، فكل مذهب في تاريخ الفلسفة هو « تجربة تخيلية » ، في محاولة تصور « الوجود الموجودى » (الموجود بما هو كذلك) « الاونتوس أون » .

وباقامة أو بناء مذهب ميتافيزيقي ، يكون النهج الذى يجب اتباعه هو: « التعميم التخيلى » ، ويجب أن نلاحظ ونضع في الحسبان ، شروط نجاح البناء الميتافيزيقي . يقول ويتهد : « ونحن نبني مذهباً فلسفياً ، لابد أن نعطي لكل فكرة ميتافيزيقية أوسع امتداد ممكن . . . ولا يجب أن نحد مدى أو مجال المبدأ الميتافيزيقي الا بضرورة معناه » (١٥٨) : وبالشرط الأخير لا يجب أن تحد الفكرة أو المبدأ الميتافيزيقي الا بضرورة معناه ؛ لا يؤكد ويتهد العموم الكامل للمبدأ ، وبالتالي ضرورته فحسب ، بل يؤكد أيضاً اتساق المذهب . فعموم المبادئ الأولى واتساقها ، هما الشرطان الأساسيان في أى مذهب ، بدونهما لا يعد ميتافيزيقياً .

ولقد قام ويتهد في المرحلة الأخيرة من تطوره الفلسفى ، ببناء مذهب ميتافيزيقي يحقق فيه الشروط السابقة ، موضوعية الكائنات الفعلية ، ومنهجه « التعميم التخيلى » ، وعمل على تحقيقه بتطبيقه على مختلف المجالات . . مجالات التجربة .

ان نزعة ويتهد نزعة عقلية واقعية . وهذه نزعة لا يعتنقها الا انسان . يجمع بين جنبه عقلية العالم وروح اميتافيزيقي ، أو صاحب « عقلى تاملى » - كما يقول ، يحاول باستمرار أن يتجاوز الحدود التى رسمها لنفسه ، أى صاحب « عقل ميتا - فيزيقي » بالمعنى الحرفى للكلمة .

يقول ويتهد : « لقد كان هناك اعتراض يوجه الى الفلسفة التأملية مؤداه

.AI. pp. 304-5.

(١٥٨)

.PR. p. 18.

(١٥٩)

أنها طموحة أكثر من اللازم . وكان من المسلم به أن النزعة العقلية هي المنهج الذى يتحقق بواسطته التقدم داخل حدود العلوم الخاصة . لكن حين مع ذلك أن هذا النجاح المحدود لا يجب أن يشجع على التنيام بمحاولات من نمائيا بناء نظام أو مذاهب طموحة تعبر عن الطبيعة العامة للأشياء ، (١٥٩) .

ومحاولة ويتهد الميتافيزيقية ما هي الا تنفيذ لهذا النقد الذى يضر بالعلم والميتافيزيقا على السواء ، وحاول جاعدا أن يستبتيهما معا وأن يحافظ على روح كل منهما .

ومما سبق نستطيع أن نقول مع جوتفريد يمارتن أن ميتافيزيقا ويتهد تجمع بين نظرية المبادئ ونظرية الموجود فالميتافيزيقا - منذ أرسطو - وهي تعرف اما بأنها بحث في المبادئ الأولى أو بحث في الموجود بما هو موجود ، أو بحث في وجود الوجود الأعلى ، الذى هو الله . فكون ميتافيزيقا نظرية في المبادئ يتضح - على وجه الخصوص - في الفصل العاشر من « العلم والعالم الحديث » ، ففي مستهل هذا الفصل ينبه القارئ صراحة بأنه مقدم على الميتافيزيقا ، فان كان ممن يجسدون في قرائتها صعوبة فعلية أن يترك هذا الفصل دون قراءة . أما الفصل الحادى عشر من نفس الكتاب فإنه تناول « وجود الله » ، أى أنه فصل في « اللاهوت الطبيعي » .

والميتافيزيقا بوصفها نظرية في المبادئ تقوم - عند ويتهد - على نزعته التفاؤلية المنطقية ، فوايتهد يفترض وجود نظام أعلى من المبادئ ، حتى رغم اعتقاده أن هذا المذهب عصى على الادراك الا على نحو تقريبي . والى جانب هذه النزعة التفاؤلية المنطقية ، نجد اعتقاد ويتهد بتجانس كل ما هو واقعى ، على أساس ما يطلق عليه اسم « فلسفة الكائن العضوى » . فهو يعبر بهذه الفلسفة عن رأيه بأن الكائنات العضوية ليست فقط الموجودات بالمعنى التقليدى ، بل هي أيضا الالكترونات ، والذرات ، والجزئيات ، والكائنات الفيزيائية الأخرى . ومعنى هذا أن نفس التصورات ونفس المبادئ تطبق

على مجموع كل ما هو واقعي ، طالما أن كل شيء واقعي ، هو كائن عضوي .
ومهمة الميتافيزيقا بوصفها نظرية في المبادئ ، هي أن تستبعد المبادئ الزائفة
التي تسربت الى العلوم أثناء تطورها ، وأن تكتشف المبادئ الصحيحة ،
وتعمل على احلالها محل المبادئ المستبعدة .

أما كون الميتافيزيقا نظرية في الوجود فيتضح خاصة في مذهبه في
الموجودات الفردية بوصفها كائنات عضوية ، وفي مذهب « الموضوعات
السرمدية » ، متصورة بمعنى أفلاطوني . ونظرية الوجود عند ويتهد ترتبط
بالتراث الأنطولوجي منذ أرسطو حتى هارتمان في الفلسفة المعاصرة (١٦٠) .

وهذا كله ينتهي بنا الى تبيين كيف أن هذا الانسان العالم: ويتهد - ينتمي
الى التراث الميتافيزيقي ، وينتسب الى سلالة فحول الميتافيزيقيين ابتداء من
أرسطو الى ابن سينا الى كنت ، والى هارتمان ، هذه السلالة التي تجمع بين
العلم والميتافيزيقا . فهي تحاول الانتفاع بمنجزات العلم في تجديد وذاسيس
عمود الميتافيزيقا ، ولم تحاول قط الخروج عنه أو كسره .

- ٥ -

في هذا الفصل عرضنا لأربعة مواقف تتعلق بمسألة الميتافيزيقا والعلم
من خلال منظور : الاستبعاد والاستبقاء . الموقف الأول هو موقف المناطقة
الوضعيين الذين يستبعدون الميتافيزيقا بوصفها قضايا فارغة من المعنى ،
وذلك باسم العلم ومن أجله . والموقف الثاني هو موقف برجسون الذي يقيم

Martin, G., *Metaphysics as Scienta Universalis and* (١٦٠)
Ontologia Generalis, in Leclerc (ed.), *The Relevance of*
Whitehead, op. cit., pp. 228-9.

تقابل بين الميتافيزيقا والعلم ينتهى منه الى الخط من شأن العلم - رغم أنه لم يستتبعه - والاعلاء من شأن الميتافيزيقا والعلم - بمعناه الجرد - من أجد الحفظ على سلامة الانسان والحيلولة دون استلابه • والموقف الرابع عو وينتبد الذى يعد موقفا نموذجيا ، ذلك لانه يستبقى العلم والميتافيزيقا معا ، فكل منهما يعدل الآخر ، وكل منهما ضرورى لوجود الانسان وللخضارة الانسانية بعامه •

خاتمة

التساؤل عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة ، أو - بعبارة أخرى - الست
في امكان قيامها ، أمر قديم . فوفقاً لما قاله أرسطو : ان الميتافيزيقا كانت
منذ قديم الزمان ولا تزال الآن وستظل الى الأبد موضوعاً للتساؤل والتفكير .
أى أن الجدل حولها لن ينتهى طالما كان هناك انسان يتساءل : ما الوجود
بما هو وجود ؟ . ومن خلال هذا الجدل تنشأ مشاكل تتعلق بالمصطلحات
ومشاكل أخرى تتعلق بوجهات النظر العامة .

أما عن مشكلة المصطلحات ، فالميتافيزيقا تعرف عند المتعصبين
والمتحمسين لها بأنها مذهب الحقائق العالية . وهنا تفهم « الحقيقة العالية »
على أنها حقيقة تكمن وراء الطبيعة ، حقيقة تفارق وتجاوز الطبيعة .
وعلى هذا ، فالميتافيزيقا بهذا المعنى لابد أن تهتم بالحقيقة العليا ، أى تتخذ
من الله موضوعاً لبحثها ، ذلك لأن الله هو الوجود المثارق والذي يجاوز
الطبيعة . ولقد رأينا كيف أن هيدجر وهارتمان يتفقان في ادانة هذا النوع من
الميتافيزيقا ، لأنه يقلب ويصبح وكأنه « أنطو - أنولوجيا » (= أنطولوجيا -
لاهوتية) . لكن هناك تعريفاً آخرًا مختلفاً ممكنًا للميتافيزيقا ، وهذا التعريف
الآخر المختلف للميتافيزيقا هو في الحقيقة أكثر ملاءمة لتاريخ الفكر ، هو -
بعبارة أخرى - التعريف الحق للميتافيزيقا . ففي هذا التعريف ينظر الى
الميتافيزيقا من حيث هي اشارة للسؤال : « ما الوجود ؟ » أى أن الميتافيزيقا
تعرف ابتداءً من وضع السؤال ، ومن ثم فكل اجابة ممكنة عن هذا السؤال
نؤخذ على أنها ميتافيزيقا :

إن مسألة المصطلحات هي ولاشك مسألة اتفاقية ، يستطيع كل امرئ
أن يتخذ فيها - بحرية - قراره الخاص . وعلى هذا ، فلا يمكن بحال أن نمنع
أحدًا أيا كان من استخدام مصطلح « ميتافيزيقا » بالمعنى الأول الضيق ، الذي
يقصرها على بحث الوجود الأعلى . لكن مع ذلك يجب على من يستخدم
المصطلح بهذا المعنى الضيق أن يكون على بينة من نقطة هامة ، وأن يكون
واضحًا لزماءه . فكونه يذهب الى أن الميتافيزيقا بهذا المعنى الأول ، مستحيلة ،

أي لا يمكن قيامها ، لا يستتبع اطلاقاً أن تكون الميتافيزيقا بالمعنى الواسع مستحيلة . فلكي يثبت هذه القضية الأخيرة ، يتعين عليه أن لا ينظر الى السؤال : « ما الوجود ؟ » ، على أنه مستحيل فحسب ، بل يتحتم عليه أيضاً أن يعد كل اجابة عن هذا السؤال على أنها مستحيلة .

وهناك بالاضافة الى هذه الصعوبات الاصطلاحية ، اعتراضات تنشأ من ثلاث جهات للنظر فلسفية . ولكن علينا أن نبين أولاً أن القول بأن الميتافيزيقا مستحيلة ، قول اعتنقه في الغالب الكنتيون الجدد ، لكن هذا القول ان هو الا تفسير خاطيء - كما سبق أن بينا في الفصل الأول لفلسفة كنت ، وسوء فهم لمقصوده الحقيقي في مسألة الميتافيزيقا بالذات . فليس هناك شك في أن كنت هاجم بعنف ميتافيزيقا معينة ، هي الميتافيزيقا الدجماطيقية . وانه بسبب هذا الهجوم الذي شنّه كنت على الميتافيزيقا الدجماطيقية ، أطلق مندلسون على كنت لقب « محطم الكل » *Alleszermalmer* . لكن كنت - كما قلنا - لم يهدف أبدا الى استبعاد الميتافيزيقا باطلاق ، وفي جميع معانيها وأنواعها . فبعد أن أخرج « نقد العقل الخالص » كتب « المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم لطبيعي » ، ولا يمكن لفيلسوف يختار عنواناً مثل هذا لكتاب له ، أن يستبعد الميتافيزيقا بعامه ، وبكل معانيها .

ان استبعاد الميتافيزيقا يجيء من ثلاث جهات للنظر ، هي : التجريبية والتاريخية والتطيلية (١) .

فوجهة النظر التجريبية لا تسلم الا بالعبارات التجريبية - لكن مثل هذه للوجهة من النظر لا يمكن أن يدافع عنها بسهولة كما يظن القائلون بها ،

Martin, G., Einleitung in die allgemeine Metaphysik, (١)

Koelner Universitätsverlag, 1958, 1958, S. 149.

وأنظر أيضاً لنفس المؤلف كتابه :

Allemeins Metaphysik, Berlin, W. de Gruyter, 1966, 1

فاعتناق هذه الوجة من النظر يستلزم تعريف تصور العبارة التجريبية، ومثل هذا التعريف يولج بصعوبات لا يستهان بها . ولقد بين أنلاطون من قبل أن هناك عبارات تتجاوز الاحساسات الجزئية . غفى مقدورى - مثلا - أن أجمع وأركب ما أراه مع ما أسممه . لكن هناك ما هو أخطر وأعم من ذلك . وهو ما يذهب اليه المدافعون عن مثل هذه الوجة من النظر من أن العبارات التي تقال عن العبارات التجريبية هي ذات بناء مختلف عن العبارات التجريبية نفسها .

غاذأ ما نطلق المرء على العبارات الأولى اسم عبارات تجريبية بمعنى واسع - فمعتد أن تعد أسئلة الميتافيزيقا وعباراتها مختلفة عن العبارات التجريبية بالمعنى الواسع .

وأخيرا ، يجب أن يكون تصور العبارة التجريبية واسعا بحيث يسمح للعبارات الرياضية أن تدخل فيه وأن تندرج تحته . وعندئذ أيضا لن يستبعد مثل هذا التصور الواسع النضفاض لوجهة النظر للتجريبية - لن يستبعد - ضرورة - الميتافيزيقا .

أما هؤلاء الذين يعارضون الميتافيزيقا من وجهة النظر التاريخية ، فانهم يذهبون الى أنه على الرغم من أن الميتافيزيقا كانت ممكنة في زمان معين في التاريخ ، فان امكانية الميتافيزيقا لم تعد قائمة وموجودة في عصرنا للجاضر . أنهم يعتقدون بأن الميتافيزيقا مرتبطة بزمان معين في التاريخ ، وأنها الآن شيء من مخلفات الماضي ، ومن بين المدافعين عن وجهة النظر هذه نيتشه . على الرغم من أن أفكاره في هذه المسألة يشوبها الغموض وينقصها الأحكام والدقة والتحدد . فنيته يفسر الميتافيزيقا بوصفها نظرية تأخذ بوجود عالين بالمعنى الأفلاطوني الساذج . وعده للنظرة تنبئه ما ذهب اليه أوجست كومت فيما يسميه بقانون المراحل الثلاث : الدينية والميتافيزيقية والعلمية . ووجهة النظر التاريخية عنه لا يؤيدها التاريخ نفسه ، لأننا لا نزال - في العصر الحاضر - نطأ الميتافيزيقا . وما تزال الباحث الميتافيزيقية تشغل الغالبية العظمى من مفكرى العصر الحاضر .

• أما وجهة النظر الثالثة ، فهي التحليلية ، والقضية الأساسية التي تقوم عليها هذه الوجهة من النظر ، هي أن الفلسفة كلها ما هي الا نقد للغة ، ما هي الا تحليل للغة فقط • وكان أول داعية لها هو فثجنشتين . ومن بعده كرنب • لكن وجهة النظر التحليلية هذه لا توجه الا ضد الميتافيزيقا بمعناها الضيق ، أي بوصفها بحثا في الحقائق العالوية . أما الميتافيزيقا بمعناها الواسع ، فمن الصعب أن تتأثر بما توجهه هذه الوجهة من النظر من انتقادات • وليس في مقدورنا أن نذكر أنه غالبا ما تقع في اللغة تعبيرات من تبيل التعبير « يوجد » • وتحول مثل هذه التعبيرات اللغوية ينتمى الى الميتافيزيقا في معناها الواسع • وهذا ما قام به - على نحو عميق - عيدير •

وعلى هذا ، فليس ثمت اعتراضات نهائية حقيقية يمكن أن تثار ضد الميتافيزيقا بالمعنى الواسع ، أو - على أي حال - لم توجه بعد مثل هذه الاعتراضات • ولا نريد بقولنا هذا أن ننكر أن مشاكل الميتافيزيقا ، هي من بين تلك المشاكل التي لا تخضع لحلول نهائية ومحددة ، فالأسئلة الميتافيزيقية تتحدى حدود الفكر وحدود اللغة • وسيكون للميتافيزيقا دائما طابع شكى اشكالى ، أي يستثير دواما الشك والتساؤل • وبهذا المعنى يبدو أن كلمات أرسطو تصدق على كل ميتافيزيقا ، ان السؤال الذي أثير منذ أقدم ولا يزال يثار الآن ودائما ، والذي هو دائما أبدا موضع الشك ، هو السؤال : ما الوجود ؟

والهدف من استبقاء الميتافيزيقا هو الانسان - هذا الموجود الذي يسأل « سؤال الوجود » - هو حفظ وجوده والحيلولة دون استلابه واغترابه • ان من يستبعد الميتافيزيقا هو - في الحقيقة - يرد الانسان الى مستوى واحد من مستويات اللواقع ، ألا وهو مستوى الموضوعية • بيد أننا لو رجعنا الى تجربتنا للذاتية للخاصة ، لتبيننا أن لدينا تجارب عديدة يصعب ارجاعها وردما الى هذا البعد الموضوعي ، كما هو الحال مثلا بالنسبة الى تجربته

الحب أو الحرية . ومن هنا نستطيع أن نقول ان فلسفة هارتمان أو يسبرز أو سارتر ليست في حقيقة الأمر مجرد معرفة ، بل هي تمثل موقفا انسانيا يريد من ورائه الانسان أن يظل مخلصا لذاته ، وألا يسلك الا برصفه انسانا . وعلى هذا ، فلا بد لكل ميتافيزيقا ان تفترض الأخلاق افتراضا سابقا وتبررها ، لا العكس ، كما ذهب كنت . وافترض الميتافيزيقا للقيم أو الأخلاق وانتمالها عليها هو الاضافة الجديدة التي قدمها الاتجاه الروحي في الفلسفة الفرنسية المعاصرة على ايدي كل من لافن ولوسن .

ان الموقف الميتافيزيقي هو ذلك الموقف الذي يتخذه الانسان بالضرورة عندما يدرك أن العلم هو من خلقه ، وأن صلته أو علاقته بالوجود هي من نوع آخر غير ما تفترضه المعرفة الموضوعية ، وليس هناك في تاريخ الفلسفة أى تقدم مطرد ، بل هناك سر مديّة مستمرة لنداء الوجود الذي يهيب بكل فيلسوف أن ينصت اليه وأن يستمع اليه . ولا بد لكل فيلسوف أن يعود الى « الوجود » ، هذا الأساس الذي لا بد أن تتأسس فيه الميتافيزيقا ، أو الأرض الخصب التي تمد جذر شجرة الفلسفة (أى الميتافيزيقا) بالعصارة والقوة اللازمين لنموها . ولا بد أيضا لكل فيلسوف أن يعود الى « الذات » فان ما تكشف عنه الميتافيزيقا إنما هو دائما « الانسان » في علاقته بالوجود . و « الانسان » هو الكلمة النهائية للميتافيزيقا فلانسانا بعد رأسى هو الذى يجعل منه موجودا ميتا - فيزيقيا .

اننا عندما نستبعد الميتافيزيقا - سواء باسم العلم أو الانسان - فكأننا نستبعد من الانسان ماهيته ، أى قدرته على التجاوز والعلو .

مراجع البحث

١ - المراجع الأجنبية :

1. Ando, T., *Metaphysics*, the Hague, Nijhoff, 1961.
2. Audebert, *Ce Myth obstiné : la Métaphysique*, dans (*Peut - on se passer de Métaphysique ?*) (ouvrage collectif), P.U.F., 1954.
3. Axelos, K., *Marx : Penseur de la Technique*, Paris, Editions de Minuit, 1963.
4. Bacon, *Bacon's Philosophical Works*, London, 1905.
5. Bergson, *L'Evolution Créatrice*, Paris, Alcan, 1913.
6. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan 1934.
7. Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science*, London, The Free Press, 1964.
8. Cassirer A Casirer — Heidegger Seminar, *Philosophy and Phenomenological Research*, December, 1964.
9. Carnap, *La Science et La Métaphysique devant L'Analyse Logique du Langage*, Paris, Hermann, 1934.
10. Champigny, *Le mot «Etre» dans «L'Etre et La Néant»*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril - Juin 1956.
11. Chapelle, A, *L'Ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris, Editions universitaires, 1962.

12. Collingwood, R., *An Essay on Philosophical Method*, London, Oxford, 1933
13. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, London, Oxford 1940.
14. Desan, W., *The Tragic Finale*, Harper Torchbooks, N. y., 1960.
15. De Waelhens, *Reflections on Heidegger's Development*, *International Philosophical Quarterly*, September 1965.
16. Diemer, A., *Einführung in die Ontologie*, Meisenheim a/Glan, Hain, 1959
17. Farber, M. (éd). *L'activité philosophique contemporaine*, V. II, Paris P, U. F., 1950.
18. Emmet, D., *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, Macmillan, 1945.
19. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1949.
20. Grene, M., *Martin Heidegger*, London, Bowes and Bowes, London, 1957.
21. Guilead, R., *Etre et liberté*, Louvain, Nauwelaerts, 1965.
22. Gusdorf, G., *Traité de métaphysique*, Paris, Colin, 1956.
23. Hartmann, N., *Les Principes d'une Métaphysique de La Connaissance*, Aubier, 1945.
24. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim, Westkulturvelag Hain, 3. Auflage.
25. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 2. Auflage, 1949.

26. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenhem, Westcultauroverlag Hain, 2. Auflage, 1949.
27. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Band I. II, Berlin, W. De Gruyter, 1955.
28. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin. W. De Gruyter, 1951.
29. Hartmann, K., *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlin, W. De Gruyter, 1963.
30. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. III, London, Kegan Paul, 1955.
31. Heidegger, *Being and Time* N.Y., Harper and Row, Publishers, 1962.
32. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* Paris, Gallimard, 1951.
33. Heidegger, *Kant et le problème de la Métaphysique*, Gallimard, 1953.
34. Heidegger, *De L'Essence de 'La Vérité* Nauwelaerts, Louvain, 1948.
35. Heidegger, *Plato's doctrine of Truth*, in «*Philosophy in the Twentieth Century*» . (edi. by Barrett) V. III, Random House, N. Y. 1962.
36. Heidegger, *Lettre sur L'Humanisme*, Paris, Aubier, Editions Mouton, 1964.
37. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris Gallimard, 1962.

38. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Paris, P.U.F. 1958.
39. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen. Neske Pflügel, 1954.
40. Heidegger, *The Question of Being*, N.Y., Twayne Publishers INC., 1958:
41. Heidegger, *Essays in Metaphysics : Identity and Difference*, N.Y., Philosophical Library, 1960.
42. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, N.Y. Harper, 1958.
43. Jaspers, *Philosophie*, Berlin, Springer Verlag, 2. Auflage, 1948.
44. Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, N.Y., Philosophical Library, 1949.
45. Jaspers, *Reason and Existenz*, N.Y. Noonday Press, 1955.
46. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Mathematik* — Kant's.
Sämtliche Werke, (Hartenstein ed.), Band II., Leipzig, 1868.
47. Kant, *The Fundamental Principles of the Metaphysics Of Ethics*, N.Y., Appleton—Century—Crofts, inc. 1938.
48. Kant, *Prolegomènes à toute Métaphysique Future qui pourra se présenter comme Science*, Paris, Vrin 1991.
49. Kant, *Premiers Principes métaphysiques de la Science de la Nature*, Paris, Vrin, 1952.

50. Kant, *Critique of pure Reason*, London, Macmillan and Co., 1950.
51. Kant, die Preisfrage : Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat ?

Kant's Sämtliche Werke, (Hartenstein), Band VIII, Leipzig, 1868.
52. Kanthack, K., Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie. Berlin, W. De Gruyter, 1962.
53. Landgrebe, Phenomenology and Metaphysics, *Philosophy and Phenomenological Research*, December, 1949.
54. Lavelle, *La Conscience de Soi*, Grasset, 1933.
55. Lavelle, *La Présence totale*, Aubier, 1934.
56. Lavelle, *De l'Acte* Aubier, 1937.
57. Lavelle, *Introduction a l'ontologie*, P.U.F. 1947.
58. Lavelle, *Le Moi et son destin*, Aubier, 1936.
59. Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development*, N.Y. : University of California Press, 1956.
60. Leclerc, (ed.), *The Relevance of Whitehead*, London, Allen and Unwin, 1961.
61. Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*. London, Allen and Unwin, 1958.
62. Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, édition de Minuit, 1956.

63. Levert, P., *L'Être et le Réel selon Louis Lavelle*, Paris Aubier, 1960.
64. Marx, *Economie politique et Philosophie, O'Œuvres philosophiques*, t. VI, Editions A. Costes, 1937.
65. Marx, *Idéologie Allemande*, op. cit., t. VII.
66. Marx, *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, op. cit., t. IV.
67. Martin, G., *Science moderne et Ontologie traditionnelle chez Kant*, tra. Fra., P.U.F., 1963.
68. Martin, *Einführung in die allgemeine Metaphysik*, Koelner Universitätsverlag, 1958.
69. Natanson, *A Critique of Sartre's Ontology*, N.Y., University of Nebraska, 1951.
70. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, V.I, London, Allen and Unwind, 1936.
71. Paulsen, *Kant*, eng. tra., N.Y. Ungar Publishing Co. 1963:
- 72 Poggéler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, Neske, 1963.
73. Popper, K., *The logic of Scientific Discovery*, eng. tra., London, Hutchnison, 1959.
74. Popper, K., *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.
75. Richardson, *Heidegger*, The Hague, Nijhoff, 1963.
76. Sartre, *L'Être et Le Néant*, Paris, Gallimard, 5. édition, 1946.

77. Schilpp (ed.), *Jaspers*, N. Y., 1957.
78. Schilpp (ed.), *Whitehead*, N. Y., 1951.
79. Schilpp (ed.), *Carnap*, N. Y., 1962.
80. Smith, *Contemporary French Philosophy*, London, Methuen, 1946.
81. Tilliette. *Karl Jaspers*. Paris, Aubier, 1960.
82. Wahl, J. *Tableau de la Philosophie Française*, Paris, idées, 1962.
83. Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge University Press, 1929.
84. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University, 1926.
85. Whitehead, *Modes of Thought*, Cambridge Uni. Press, 1938.
86. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge University Press, 1933.

ب - المراجع العربية :

- ١ - ابن سينا ، الشفاء ، الالهيات ، الجزء الأول ، تحقيق الأب فنواى سعيد زايد ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢ - ابن سبعين : رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى الدار المصرية : ١٩٦٥ .
- ٣ - الفارابى : كتاب الابانة عند غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة فى «المجموع» مصر ، ١٩٠٧ .
- ٤ - بدوى (الدكتور عبد الرحمن) دراسات فى الفلسفة الوجودية ، القاهره ١٩٦١ .
- ٥ - دكتور زكى نجيب محمود ، خرافة الميتافيزيقا ، النهضة المصرية ، ١٩٥٣ .
- ٦ - هيدجر : ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ .. ترجمة سؤاد كامل عبد العزيز ، ومحمود رجب ، ومراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٧ - الايجى : الموقف ، ج ٢ ، طبعة التونسى ، ١٩٠٧ .
- ٨ - محمود رجب : هيجل ومشكلة الاغتراب ، مخطوط ، ١٩٦٤ .

فهرس

صفحة	
٢	الاهتمام
٧	تصدير عام

الفصل الأول التمهيدى

كنت ومشكلة الميتافيزيقا

١٢	١ - تفسير ميتافيزيقا كنت ، وتطور فلسفته
٢٣	٢ - النقد والميتافيزيقا
٢٩	٣ - أقسام الميتافيزيقا والميتافيزيقا النقدية
٣٢	٤ - سمو العقل العملى وميتافيزيقا الاخلاق
٣٥	٥ - خلاصة عبادة

الفصل الثانى

هيدجر وميتافيزيقا الوجود

٤٣	١ - تأسيس الميتافيزيقا
٦٢	٢ - هيدجر الاول والأنطولوجيا الأساسية
٨٢	٣ - هيدجر الثانى والتفكير فى حقيقة الوجود
٨٥	١ - التحول والعود الى أساس الميتافيزيقا
٨٩	ب - تقويض تاريخ الأنطولوجيا
١٠٠	ج - السؤال الاساسى للميتافيزيقا
١٠٩	٤ - تلخيص

الفصل الثالث

الميتافيزيقا والأنطولوجيا

- ١ - سارتر والتفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا ١١٤
- أ - الأنطولوجيا الفتومولوجية ١١٦
- ب - ميتافيزيقاً الأصول ١٤١
- ٢ - هارتمان والتفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا ١٥٧
- أ - الأنطولوجيا الجديدة ١٧٠
- ب - ميتافيزيقا المعرفة ١٧٩
- ٣ - يسبرز ونقد الأنطولوجيا والميتافيزيقا التلقيديتين ١٨٧
- أ - أنطولوجياً الشامل ١٩٢
- ب - ميتافيزيقا الشفرات ٢٠٩
- ٤ - لافل وأنطولوجيا المشاركة ٢١٣
- ٥ - تلخيص ٢٣١

الفصل الرابع

الميتافيزيقا والعلم

- ١ - الميتافيزيقا بين الاستعباد والاستبقاء ، باسم العلم ومن أجله
(بيكون ، كرنب ، بويز) ٢٣٤
- ٢ - الميتافيزيقا في مقابل العلم ، أو الخط من شأن العلم باسم
الميتافيزيقا (برجسون) ٢٥١
- ٣ - استعباد الميتافيزيقا والعلم على السواء ، باسم الانعنان ومن
أجله (ماركس) ٢٦٣

صفحة	
٢٤٣	٤ - استبقاء الميتافيزيقا والعلم معاً، ويتهد: نموذج العالم الميتافيزيقي .
٢٨٥	أ - تطور ويتهد الفلسفي
٢٨٩	ب - المشكلة الأساسية للميتافيزيقا ، والمبدأ الأنطولوجي .
٢٩٦	ج - طبيعة الميتافيزيقا
٣٠٦	د - منهج الميتافيزيقا
٣١٦	٥ - تلخيص
٣١٧	الحاتمة
٣٢٥	المراجع

رقم الايداع - ٨٦/٢٦٨٢

للتقديم الدولي ١ - ١٦١٥ - ٠٢ - ٩٧٧

دار التضامن للطباعة

٢٢ شارع سامي - ميدان لاطوغلى

تليفون : ٣٥٥٠٥٥٦ القاهرة